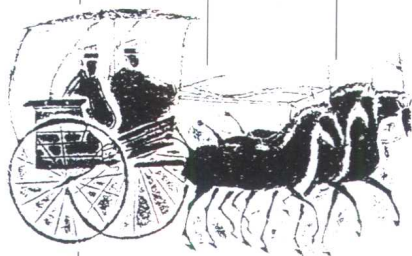


《周易》经传与易学史新论

中国孔子基金会文库

陈光林 主编

廖名春 著



齊魯書社

总 序

陈光林

《中国孔子基金会文库》作为一种出版资助性质的事业,是专为征集孔子、儒学以及中国传统思想文化研究的优秀作品而设立的,旨在总结和弘扬中华民族优秀传统文化,推动当代人文学术与社会科学的发展进步。不久前,该《文库》已推出第1期入选的7部作品;刚跨入新千年,第2辑入选的8部新著又出版了,愿它能够成为读者学习、工作、研究时的有益参考。

坚持以江泽民同志“三个代表”重要思想为指导,加强有中国特色社会主义的文化建设,实践“依法治国与以德治国相结合”的基本方略,批判性地吸收、开发、利用传统文化资源,无疑是一项基础性的工作。历史证明,任何一个民族,如果忽略了自己的传统文化,不仅不能发展,而且肯定会走向没落。毛泽东同志曾指出:“我们这个民族有数千年的历史,有他的特点,有他的许多珍贵品。对于这些,我们还是小学生。今天的中国是历史中国的一个发展;我们是马克思主义的历史唯物主义者,我们不应该割断历史。从孔夫子到孙中山,我们应当给以总结,继承这一份珍贵的遗产。”中华民族五千年文明史,创造了令世人瞩目

的灿烂文化,其中儒学集传统文化之大成,涵盖了哲学、历史、道德、宗教、经济、政治、文学艺术等各个方面,在中国古代文明发展中发挥了重要作用,不仅主导中国文化二千余年,而且影响东方诸国及欧美,成为我们民族的骄傲和巨大的精神财富。但是,当今时代变化迅猛,科学技术突飞猛进,综合国力竞争激烈,世界范围内各种思想文化相互激荡;我国改革开放以来国情社情发生了巨大变化,人民群众物质文化需求不断增长,以公有制为主体的多种所有制共同发展,人们的生活方式和思维方式趋向多样化。马克思曾指出:“在不同的占有形式上,在社会生存条件上,耸立着由各种不同的、表现独特的情感、幻想、思想方式和人生观构成的上层建筑。”面对纷繁复杂的各种社会思潮,如何以马克思主义的立场、观点和方法为指导,“确切地了解人类全部发展过程所创造的文化”(列宁语),多角度地审视各类文化现象,吸纳优秀的外来文化,弘扬传统文化中有生命力而又能够跨越时空的东西,不断地通过创造性转换使之成为有中国特色社会主义文化的有机组成部分,建设适合时代精神、符合我国国情的社会主义新文化,为经济发展和社会稳定进步提供强大的精神动力和智力支持,这是摆在我们每个文化理论工作者面前的一项长期而艰巨的任务。为此,文化理论工作必须坚持:

——以邓小平理论和江泽民同志“三个代表”重要思想为指导,在弘扬社会主义主旋律上下功夫,深入挖掘一切有利于发扬爱国主义、集体主义、社会主义的思想和精神,一切有利于改革开放和现代化建设的思想和精神,一切有利于民族团结、社会进步、人民幸福的思想和精神,一切有利于用诚实劳动争取美好生活的思想和精神,而不是盲目吸收或随意割舍。

——在实际工作中认真贯彻“百花齐放、百家争鸣”的方针,

以实事求是的科学态度对待历史文化,提倡学术问题上的平等切磋,尊重从不同角度和用不同方法得出的有价值的结论,尤其要注意克服那种要么“全盘肯定”,要么“全盘否定”的极端思想和片面性。

——坚持以我为主、为我所用的原则,适应全球化趋势,加强国际间学术交流与研究的合作,向世界展示中国文化建设成就,以清醒的头脑博采各国文化之长,在不同文化的交流、融会中再造人类先进文化,为世界的和平与发展做出贡献。

——着眼于理论研究的创新,紧紧抓住新实际、新问题、新要求和新发展,在研究机制、内容、观念、方法等诸方面不断有新的突破。这是传统文化研究取得新进展的希望所在。

——处理好提高和普及的关系。既要对各种历史文化范畴溯本求源,对其理论根据、内核价值进行透彻分析,全面、系统、深入地领悟其深层底蕴,以夯实理论基础;又要注意传统文化走向现代社会具体途径的研究,科学回答社会主义物质文明和精神文明建设中遇到的一些重大现实问题,主动开展对广大干部群众特别是青少年的科技文化知识和思想道德教育,在应用中求发展,在普及中求提高。

正是基于以上考虑和认识,我们在《文库》的运作过程中突出了“精品”的要求。《中国孔子基金会文库》的出版资助,没有作品数量和地域的限制,但却有较高的质量要求,即它不是一般意义上的出版资助,而是着眼于对优秀学术成果的扶持,强调的是研究成果思想性、科学性、学术性和创造性的统一,是代表一个时期高水平著作的荟萃。因此,对入选《文库》作品的评选是比较严格的。去年5月,来自北京、上海、吉林、陕西、山东等地的评委们,本着“质量第一,宁缺勿滥”的原则,按照严格的程序

和标准,最后评选出8部专著:《儒学价值的新探索》(牟钟鉴著)、《荀子与儒家的社会理想》(韩德民著)、《五经哲学及其文化学的阐释》(严正著)、《〈周易〉经传与易学史新论》(廖名春著)、《春秋左传人物谱》(方朝晖编著)、《鲁文化史》(杨朝明著)、《孟子林庙历代题咏集》(刘培桂编)、《儒学走向世界文献索引》(朱仁夫、邱绍雄编),作为第2辑《文库》的入选著作。这些著作无论在理论分析或资料拓展方面,都有所深化和丰富。当然,是否精品及其社会效果如何,还要经受社会与历史的评判。

江泽民同志曾经指出:“中国共产党是马克思主义真理的坚定实践者,也是中华民族优秀传统文化的真正继承者。我们党的一大长处和优势,就是把树立马克思主义世界观、人生观和坚持发扬中华民族的优良传统结合起来,讲求共产党员个人的思想品德修养。”研究昨天,是为了更好地认识和把握今天,开创未来。《中国孔子基金会文库》要为组织研究和利用优秀传统文化、建设有中国特色社会主义文化事业发挥应有的作用。希望广大同仁和热心读者尽己所能,从不同角度推动这项事业不断上新的台阶。

2001年3月9日

序

廖君名春是当今著名的青年易学家。天资聪颖,读书勤奋,是他的突出特点,但不是他的专利。他的长处在于方法高明。他治易善于独立思考,认准的东西不放弃,可疑的观点不苟同,凡属学问的事情一概较真,是朋友也不例外。往往因此惹人,惹人不免生隙。生隙也无妨,时间一久,友情会更深更淳。这很像金师景芳先生。他跟金先生念博士,金先生为人治学的精神给他耳濡目染学到手,是他最重要的收获。我最佩服他的也是这一点。

廖君易学底子打得很宽。先是易学史,然后是经、传;先是传世文献,然后是出土简帛;先是音韵、训诂、文字、考据、文献,然后是史学、哲学。几方面融汇起来,形成他坚实的学问根基。根基之上突出简帛易学。简帛易学重点在经、传。简帛只是他研究易学的手段,他的目标是解决问题。他认为《周易》的问题既不是早已解决完毕,也不是根本不能解决。他想的做的,和金先生一样:《周易》的问题只能一个个地一层层地逐步接近全部解决。廖君把这叫做“逼近法”。“逼近法”是正确的,这部《〈周易〉经传与易学史新论》就是按“逼近法”解决问题的书。书分经、传、史、外四编,计17章。每章都有新见解。你可以不同意他的观点,却不能不赞成他的研究方法和学术精神。在今年5

月《中国孔子基金会文库》审稿会上,十几位专家异口同声肯定这书写得好,有学术价值,一致通过纳入《文库》出版。

廖君这书看不出有“主角”、“配角”之分,章章都有足够分量。开宗第一章就令我叫绝。章题叫《〈周易〉乾坤两卦卦爻辞新解》。敢给乾坤两卦经文作新解,这就不简单。古今解释《周易》经文的书数以千计,敢称“新解”者绝少。廖君敢称“新解”,是不是讲大话呢?看了书就知道,真是新解。而且不但新,还正。没有标新立异之嫌。

乾九三爻辞:“君子终日乾乾,夕惕若,厉无咎。”王弼注说:“故终日乾乾,至于夕惕犹若厉也。”孔颖达疏说:“故‘终日乾乾’,言每恒终竟此日,健健自强,勉力不有止息。‘夕惕’者,谓终竟此日后至向夕之时,犹怀忧惕……言寻常忧惕恒如倾危。乃得无咎。”后之学者大体因循注疏讲,即上句下句都讲成忧患意识。上句“终日乾乾”,是说白天自强不息,拼命干。下句“夕惕若厉无咎”,是说到晚上仍然心怀忧虑,提心吊胆,不敢休息。白天晚上都干,如此则有危也无咎。至现代,人们仍然顺着古人立的竿往上爬,不管竿立得住立不住。我也这样。廖君则望竿止步问究竟。《文言传》:“故乾乾因其时而惕,虽危无咎矣。”帛书《易传·二三子》:“孔子曰:此言君子务时,时至而动……君子之务时犹驰驱也,故曰‘君子终日键键’。时尽而止之以置身,置身而静。故曰‘夕沂若,厉无咎’。”帛书《易传·衷》:“子曰‘君子冬日键键’,用也。夕沂若,厉无咎,息也。《易》曰‘君子冬日键键。夕沂若,厉无咎’。子曰:‘知息也。’”廖君仔细推敲这三段话的意思,指出九三爻辞原来是强调君子要因时行止。该动、作时动、作,该静、息时静、息。动静作息依时而定。其中压根儿没有讲忧患意识。《淮南子·人间训》说:“终日乾乾,以阳动也。夕

惕若厉，以阴息也。因日而动，因夜以息，唯有道者能行之。”廖君用这条材料作佐证。证明他对《文言传》和帛书《易传》的理解，正确有力。

“夕惕若”的“惕”字怎么讲很关键。旧解讲作戒惕。“夕惕若”因此必讲成到晚上仍小心戒惕。廖君注意到“惕”字帛书《易传》作“沂”。“沂”本应作“析”。沂、析二字音义皆同，实为一字的异写。帛本“沂”字，今本写成“惕”。其实惕、沂、析其义一也。析，本义为解除，引申有安闲休息义。“惕”字训诂解决了，今本易传、帛本易传对乾九三爻辞的解释就一目了然了。

廖君讲对了这条经文，给人们两点启示：一、经文中本有义理。说经文是筮辞，只为卜筮用，没有哲学内容，是不对的。二、传因经生，经以传明。解经必依传，解传必据经。所谓以经解经，以传解传，经传两不涉的说法，是荒唐的。

此外，对乾坤用九用六、坤卦卦名卦辞、坤六二爻辞“直方大不习无不利”、上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”等经文的解释，根据上海博物馆藏两枚《周易》楚简对豫、大畜两卦卦辞与部分爻辞的解释，以及对丰卦卦爻辞的解释，都是体现依传解经原则的范例，见解新且正。

以下各章新意迭出，且不乏精彩之笔。第七章《帛书〈二三子〉、〈要〉校释五题》对《要》篇的“《尚书》多令矣”一语作出了新解释。指出“令”乃“於”之省文，“於”当通“疏”。《尚书》多令矣，与《礼记·经解》“疏通知远，书教也”语意近似。意谓《尚书》记事过于简略，多有疏漏。而“《周易》未失也”是说《周易》精密。意与《礼记·经解》“絮静精微，易教也”相近。“《尚书》多令矣”、“《周易》未失也”两句话是孔子对《尚书》、《周易》二书特点的基本概括。廖君的理解是正确的。《尚书》具体记事，当然不免有

所疏漏。《周易》抽象言理，势必概括无遗。

第八章《帛书〈要〉篇与孔学研究》对《论语·学而》“加我数年，五十以学易。可以无大过矣”一段话的理解，颇有新意。首先断定孔子为此言时是在六十八岁返鲁后的晚年，不是在五十岁之前。孔子晚年好易而深有所得，觉今是而昨非，又深感来日无多，故云“加我数年，五十以学易”。这样理解，无论从什么角度说都有道理，足以推倒孔子当时不足五十岁，故云“加我数年，五十以学易”的传统说法。其次，“五十以学易”之“学”字，廖君指出就是《孔子世家》孔子“晚而喜易”之“喜”、帛书《要》篇孔子“老而好易”之“好”。“喜易”、“好易”是别人的据实描述，“学易”是孔子自己的谦辞。如此解释，可谓精至妙极。

第八章论及研究孔子《论语》不是唯一根据，还要参证其他文献。又说至少在战国中期儒家已将《周易》与其他五经并列。经学不待两汉，先秦早已存在。汉人将《周易》列六经之首，根本原因是孔子晚年好易，不是古文经学家们的派性所致。这些观点大快我心，我心折矣。

第十一章《从语言的比较论〈周易〉本经的成书年代》，运用上古汉语研究的新成果，采取准确的语言标尺，给《周易》经文断代，论定《周易》卦爻辞成书于殷末周初。证据之确凿，使《系辞传》透露出的这一信息，终成铁定，疑无可疑。他把《周易》经文同先秦其他各经各书在基本词汇、实词附加成分和虚词的使用上作比较，使他的结论你无法推倒。例如也、矣、已、焉、乎等句尾语气词，《尚书》极少见，《诗经》少见，先秦子书大量见，而《周易》经文不见。这样，你怎么可以说《周易》经文成书在上述文献之后呢？用语言比较法给古文献断代，不是廖君首创，本世纪前期，中外学者早就用过。廖君的进步之处在于所用语言标准之

准确度大大提高,从而所得结论更加可信。

· 此书基于研究写成,绝非凑合之作。问题皆属前沿,方法得当,结论平允,态度亦复平和,颇具吸引力。读过两遍仍觉不够,还想读。

书将刻版,廖君来求。唠叨许多,聊以为序。

吕绍纲

2000年7月23日于长春东朝阳胡同寓所



廖名春，湖南武冈人，生于1956年。武汉大学文学硕士，吉林大学历史学博士，西北大学历史学博士后，清华大学思想文化研究所副教授。著有《周易研究史》(合作)、《孟子的智慧》、《荀子新探》、《帛书易传初探》、《新出楚简试论》、《郭店楚简老子校释》、《中国学术史论集》等书，发表学术论130余篇。曾获第二届中国古文献学奖博士生二等奖、北京市第四届哲学社会科学优秀成果奖二等奖、第一届东方国际易学龙马奖。

二〇〇一年中国孔子基金会文库

儒学价值的新探索

牟钟鉴 著

荀子与儒家的社会理想

韩德民 著

五经哲学及其文化学的阐释

严正 著

《周易》经传与易学史新论

廖名春 著

春秋左传人物谱

方朝晖 编著

鲁文化史

杨朝明 著

孟子林庙历代题咏集

刘培桂 编

儒学走向世界文献索引

朱仁夫
邱绍雄 编

中国孔子基金会文库

名誉顾问:谷 牧 赵健民 赵志浩

学术顾问:张岱年 杨向奎 任继愈

编委会主任:韩喜凯

编委会副主任:陈光林

编 委:(以姓氏笔画为序)

丁冠之 方克立 孔 繁 吕绍纲

刘示范 刘蔚华 牟钟鉴 沈冰稚

杨国荣 李宗桂 张树骅 陈 来

陈光林 赵吉惠 俞荣根 姜广辉

胡昭穆 郭齐勇 阎 韬 韩喜凯

主 编:陈光林

责任编辑 李兴斌
封面设计 郭 巍
版式设计 张 薇



ISBN 7-5333-0975-8



9 787533 309756 >

ISBN 7-5333-0975-8

B·124 定价:28.00 元

目 录

总序·····	陈光林	1
序·····	吕绍纲	1
前言·····		1

上编 易经探原

第一章 《周易》乾坤两卦卦爻辞新解·····	3
一、君子终日乾乾夕惕若厉无咎·····	3
二、用九与用六·····	8
三、君子有攸往先迷后得主利西南得朋东北丧朋·····	10
四、直方大不习无不利·····	12
五、龙战于野其血玄黄·····	15
第二章 坤卦卦名探原兼论八卦卦气说产生的时代·····	26
一、坤卦卦名原为“𤂔”·····	26
二、“坤”的出现及其本义·····	33

三、“土位在申”考实	35
四、八卦卦说溯源	39
第三章 上海博物馆藏楚简《周易》管窥	42
一	42
二	47
三	50
四	53
五	56
第四章 《周易》丰卦卦爻辞新考	63
一	63
二	68
三	70
四	71
五	72
六	75
七	75
八	76

中编 易传考辨

第五章 《大象传》早于《彖传》论	81
一、《大象传》释上下卦之序	82
二、《彖传》释上下经卦之序	89

三、释卦德之序与释卦象之序不同的原因	96
四、《大象传》与《彖传》的关系	101
第六章 《周易·说卦传》错简说新考	108
一	112
二	113
三	117
四	120
第七章 帛书《二三子》、《要》校释五题	124
一、德义无小失宗无大	125
二、鼎王屋	131
三、帛书《二三子》后半部分的拼接与缀补	132
四、《尚书》多舛矣	134
五、诗书礼乐不□百篇	138
第八章 帛书《要》篇与孔学研究	142
一、帛书《要》与今本《系辞传》	142
二、帛书《要》与《论语》	146
三、帛书《要》与六经	156
第九章 帛书《周易》经传述论	164
一、帛书《易经》	165
二、帛书《易传》	176
第十章 《〈帛书系辞释文〉补正》	193

下编 易学史纵横

第十一章 从语言的比较论《周易》本经的成书年代·····	207
一、基本词汇的考察·····	208
二、实词附加成分的考察·····	211
三、虚词运用的考察·····	216
四、结论·····	223
第十二章 从郭店楚简论先秦儒家与《周易》的关系·····	225
一·····	226
二·····	230
三·····	235
四、结论·····	240
第十三章 魏源易学初探·····	242
一、魏源的易著·····	242
二、魏源的易论·····	248
三、魏源思想中的易学影响·····	255
第十四章 现代易学通论·····	259

外编 易学剩稿

第十五章 《易传》概论·····	277
一、《易传》的形成和特质·····	277

二、《象传》解经的体例和思想	284
三、《象传》的体例和思想	301
四、《文言传》的体例和思想	312
五、《系辞传》的体例和思想	317
六、《说卦》易说	334
七、《序卦》、《杂卦》论卦序、卦义	339
第十六章 读《周易全解》	349
第十七章 辩证法精神的新探索	
——评《〈周易·系辞传〉新编详解》	355
附录一 从语言到历史 以考据求易理——答邹新明问	
.....	359
附录二 廖名春论著目录	367
后 记	378

上
编

易经探原

原书空白页

《周易》乾坤两卦卦爻辞新解

自先秦以来,《乾》、《坤》两卦就被称为“《易》之门户”^①,在《周易》六十四卦中占据着突出的地位。因此,历代易学家解《易》,无不极其重视《乾》、《坤》两卦,在《乾》、《坤》两卦卦爻辞上所下功夫也就最深。尽管如此,“《易》无达占”,《周易》的《乾》、《坤》两卦也仍有一些难解之处。本章拟就此进行讨论。

一、君子终日乾乾夕惕若厉无咎

《乾》卦九三爻辞“君子终日乾乾,夕惕若,厉,无咎”历来为人们所注目的是断句上存在异解。其实在句意的理解上,存在的问题更大。

孔颖达《周易正义》解释此句说:

以阳居三位,故称“九三”;以居不得中,故不称“大人”;阳而得位,故称“君子”;在忧危之地,故“终日乾乾”,言每恒终竟此日,健健自强,勉力不有止息;“夕惕”者,谓终竟此日

^①《周易·系辞传》:“子曰:‘《乾》、《坤》,其《易》之门邪。’”《帛书易传·衷》作:“子曰:……‘《健》、《川》也者,《易》之门户也。’”所持为肯定语气。详见拙作《从先秦秦汉文献论〈周易〉本经的作者问题》,《孔孟学报》(台湾)第71期,1996年。

后至向夕之时，犹怀忧惕。“若厉”者，若，如也；厉，危也。言寻常忧惧恒如倾危，乃得无咎。谓既能如此戒慎，则无罪咎；如其不然，则有咎。^①

后来易家皆本《正义》说，认为爻辞是说“君子日则龟勉，夕则惕惧，虽处危境，亦可无咎”^②。这种解释，表面上文从字顺，实际有很大的误读。

长沙马王堆出土的《帛书易传·二三子》说：

《卦》曰：“君子终日键键，夕沂若，厉无咎。”孔子曰：此言君子务时，时至而动，□□□□□□屈力以成功，亦日中而不止，时年至而不淹。君子之务时，骛驰驱也。故曰：“君子终日键键”。时尽而止之以置身，置身而静。故曰：“夕沂若，厉无咎。”^③

帛书所载孔子对此爻辞的解释突出一个“时”字。“君子终日键键”，是“君子务时，时至而动”；“夕沂若，厉无咎”，是“时尽而止之以置身，置身而静”。也就是说，孔子认为这一段爻辞“君子终日键键”是讲君子在“时至”的情况下，要抓住时机，顺时而动，奋发有为，自强不息；“夕沂若”是讲君子在“时尽”的情况下，要“止之以置身，置身而静”，即时机未到之时，要静止下来，养精蓄锐，休养生息，待时而动。这样，能动能静，一切依时而行，即使面临险境，也能免遭咎害。

对这一段爻辞《帛书易传·衷》也有解释：

①《周易正义》卷二，《续修四库全书》经部易类第1册第173页。

②高亨：《周易古经今注》（重订本）第163页。类似的解释可见李镜池《周易通义》第3页；黄寿祺、张善文《周易译注》第3页；张立文《帛书周易注译》第6页；周振甫《周易译注》第1页。

③见拙作《马王堆帛书周易经传释文·二三子》，《续修四库全书》，经部易类第1册第17页。

子曰：……“君子冬日键键”，用也；“夕沂若，厉无咎”，息也。《易》曰：“君子冬日键键，夕沂若，厉无咎。”子曰：知息也，何咎之有？人不渊不跃。则不见□□□□□□反居汧□□①

“君子冬日键键”，用也；“夕沂若，厉无咎”，息也”，意思与《帛书易传·二三子》一样，“日”、“夕”，在这里成了“时至”、“时尽”的代名词；“用”、“息”成了君子在不同的境遇(时)下的不同表现。孔子认为“冬日键键”，是讲君子在“时至”之时要努力用事；“夕沂若”，是讲君子于“时尽”之际要知道及时休息。所谓“知息也，何咎之有”，就是说懂得及时作、及时息，就不会有什么咎害。

这里的“沂”字，《马王堆帛书〈六十四卦〉释文》作“泥”②，韩仲民《帛〈易〉六十四卦校注》同③。按“泥”可训止，与帛书《二三子》“时尽而止之以置身”说同，白天“键键”言动，夜晚“泥”言止息，似乎言之成理。但验诸字形，从帛书《六十四卦》到帛书《二三子》、《衷》，此字皆从水从斤，不能隶定作“泥”。同时“泥”今本何以作“惕”，难以回答。从字形上看，两字形体相距太远④；从字音上看，“泥”古音属脂部泥母，“惕”属锡部透母，不存在通借的可能性⑤。而“沂”字古音属微部疑母，从“斤”之字如析、浙、晰、薪、蜥与从“易”之字锡、惕古音皆为锡部心母⑥。文献中从

① 见拙作《马王堆帛书周易经传释文·衷》，《续修四库全书》经部易类第1册第31、32页。

② 见《文物》1984年第3期第1页。

③ 《帛易说略》第115页，北京师范大学出版社1992年版。

④ 张立文认为“泥”可能为“易”，“泥”通“恇”，“易”通“惕”，“恇”、“惕”形近而讹。见《帛书周易注译》第5页。按此字字形与“易”相距太远，张说难以成立。

⑤ 见唐作藩《上古音手册》第89、128页，江苏人民出版社1982年版。

⑥ 见唐作藩《上古音手册》第154、138页。

“斤”之字与从“易”之字时有通借。如《诗经·小雅·正月》：“胡为虺蜴。”陆德明《经典释文》云：“蜴字又作蜥。”《盐铁论·周秦》引“蜴”作“蜥”。《诗经·大雅·皇矣》：“王赫斯怒。”《集韵·去声·五寘》引此诗云：“郑康成说：‘斯或作蜴。’”《尚书·禹贡》：“析支渠搜。”《后汉书·西羌传》云：“赐支者，《禹贡》所谓析支者也。”《晏子春秋·内篇·谏下》：“死者离易。”《群书治要》引“易”作“析”^①。帛书里的“沂”，本字应为“析”。析、惕两字，音义皆同。《淮南子·人间训》：“翱翔乎忽荒之上，析惕乎虹蜺之间。”^②“析惕”与“翱翔”相对，“翱翔”为同义词，“析惕”两字也当义近。析，字亦作愬。《玉篇·心部》：“愬，忧也。”“惕，忧也。”《广韵·锡韵》：“愬，敬也。”《说文·心部》“惕，敬也。”《玉篇·心部》：“愬，同惕。”《集韵·锡韵》：“惕，古书作愬。”愬、愬(惕)实为一字的异写。析有解除之义。宋玉《风赋》：“清清泠泠，愈病析醒。”李善注引应劭曰：“析，解也。”《汉书·礼乐志》：“百末旨酒布兰生，泰尊柘浆析朝醒。”《盐铁论·散不足》：“今宾昏酒食，接连相因，析醒什半，弃事相随，虑无乏日。”“析”都作解除讲。上引《淮南子·人间训》：“析惕乎虹蜺之间。”“析惕”一本作“倘佯”。倘佯，安闲自得貌。韩愈《送李愿归盘谷序》：“膏吾车兮秣吾马，从子于盘兮，终吾生以倘佯。”陈亮《何少嘉墓志铭》：“少嘉时其起居，使得倘佯以自养。”“析惕”似乎也有安闲自得之义。帛书“夕沂若”，沂即析(愬)，由解除引申为安闲休息。由于析与愬通，而愬、愬(惕)实为一字的异写，故今本皆作“夕惕若”。

这一理解在《淮南子·人间训》的解释中也可得到印证：

① 见高亨、董治安《古字通假会典》第457-468页，齐鲁书社1989年版。

② 见张双棣《淮南子校释》第1899-1900页，北京大学出版社1997年版。

故“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”。“终日乾乾”，以阳动也；“夕惕若厉”，以阴息也。因日而动，因夜以息，唯有道者能行之。^①

“‘终日乾乾’，以阳动也”，与《帛书易传·二三子》“时至而动，□□□□□□屈力以成功，亦日中而不止，时年至而不淹。君子之务时，猷驰驱也。故曰：‘君子终日键键’”、《帛书易传·衷》“‘君子冬日键键’，用也”说同。“阳”就是“时至”，“动”就是“驰驱”、“用”。“‘夕惕若厉’，以阴息也”，与《帛书易传·二三子》“时尽止之以置身，置身而静”、《帛书易传·衷》“‘夕沂若，厉无咎’，息也”说同。“阴”就是“时尽”，“息”就是“止之以置身，置身而静”。“因日而动，因夜以息，唯有道者能行之”，说明这条爻辞就是讲的因时而动、因时而止的道理。“惕”就是“息”。

由此可知，《乾》卦九三爻辞并非是说“君子日则龟勉，夕则惕惧”，而是说君子日则龟勉，夕则安闲休息，虽处危境，亦可无咎。

由此来看《文言传》的解释：

九三曰“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎”，何谓也？子曰：“君子进德修业，忠信所以进德也，修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”

“终日乾乾”，行事也。

“终日乾乾”，与时偕行。

九三重刚而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其时

① 见张双棣《淮南子校释》第1916页。

而惕，虽危无咎矣。^①

所谓“居上位”是指“时至”，“在下位”指“时尽”。“乾乾因其时而惕”即因其时而乾乾，因其时而惕，义与《淮南子·人间训》“因日而动，因夜以息”同。如果是“日则黽勉，夕则惕惧”，又何必说“因其时”、“与时偕行”呢？由此可知，《文言传》等解释爻辞强调一个“时”字，完全符合爻辞的本义。因其时而乾乾，因其时而止息，是动静的辩证观，所谓“文武之道，一张一弛”^②，“达则兼济天下，穷则独善其身”也是同样精神。

二、用九与用六

《周易·乾》卦有“用九”、《坤》卦有“用六”。“用九”、“用六”之“用”，王弼注、孔颖达正义皆用通行义作解，后来易家多袭之。马王堆出土的帛书《易经》中，“用九”、“用六”之“用”，皆写作“迺”^③。以帛书整理小组为代表的多数专家都认为“用”为本字，“迺”为假借。邓球柏则以“迺”为本字，依《广韵》解为过，认为：

《周易》每一卦本来都只有六爻，因而也就只有六条爻辞相对应。但《键》、《川》两卦却各多出了一条爻辞。《键》卦六阳爻，过此六爻则过九也，故题之曰“迺九”。……“迺六”，过六。^④

张立文也以“迺”为本字，认为“迺”有通、达义，“迺(用)九”，犹通

①《周易注疏》卷一，《续修四库全书》经部易类第1册第305、307、308、310页。

②《礼记·杂记下》。

③见《马王堆帛书〈六十四卦〉释文》，《文物》1984年第3期。

④《帛书周易注释》第82、217页，湖南人民出版社1987年版。

达九或同为九，迺六犹言通六，“用九”作“迺九”为佳^①。

笔者认为诸家中以张立文说近是，但张说似乎也有未确处。帛书《易经》之“迺”，通行本为何要作“用”？个中原因，值得我们思考。

笔者以为通行本之“用”与帛书《易经》之“迺”，皆非本字。它们的本字似乎皆当作通。今本《系辞》“极数知来之谓占，通变之谓事”，“通”帛书本作“迺”；今本《系辞》“广大配天地，变通配四时”，“通”帛书《系辞》也作“迺”；其他如“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”，“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时”，“变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神”，“化而裁之谓之变，推而行之谓之通”，“刚柔者，立本者也；变通者，趋时者也”，“易穷则变，变则通，通则久”，诸“通”字，帛书《系辞》皆作“迺”^②。帛书《系辞》和帛书《易经》的字迹相同，论者认为当系同一书手所书^③。帛书《系辞》“迺”的本字都作“通”，帛书《易经》（包括《帛书易传》）中的“迺九”、“迺六”之“迺”的本字亦当作“通”。

今本《周易》“用九”、“用六”之“用”，本字亦当作通。通从辵、从甬。古甬、用二字形近音同，故常通用。《曾姬无恤壶》：“甬乍宗彝尊壶，后嗣甬之，职才王室。”两“甬”均读为用。《江小仲鼎》：“江小中母生自乍甬鬲。”“甬”也读为用^④。甬可读为用，通也可写作用。

① 《帛书周易注译》第11、314页。

② 见傅举有、陈松长编著《马王堆汉墓文物·图版》第118-126页，湖南出版社1992年版。

③ 如李学勤就说“《周易》经传……等，审其字体，也出于同一抄手”。见《论〈经法·大分〉及〈经·十大〉标题》，《简帛佚籍与学术史》第298、299页，（台北）时报出版公司，1994年版。

④ 例见王辉《古文字通假释例》第546页，（台北）艺文印书馆，1993年版。

“用九”、“用六”之“用”，义为全、皆。《孟子·告子上》：“弈秋，通国之善弈者也。”其“通”之用法与此同。

《乾》卦六爻筮数全为九，故称“通九”；《坤》卦六爻筮数全为六，故称“通六”。“通”，后人或作“用”，或作“邇”，皆为假借。所以，“用九”即六爻皆为九，“用六”即六爻皆为六。

三、君子有攸往先迷后得主 利西南得朋东北丧朋

《坤》卦卦辞“西南得朋，东北丧朋”《帛书易传·衷》两引，皆作“东北丧朋，西南得朋”。如：

“东北丧朋，西南得朋”，求贤也。

岁之义，始于东北，成于西南。君子见始弗逆，顺而保穀。易曰：“东北丧朋，西南得朋，吉。”^①

这不但与今本不同，与帛书《易经》也不同。两者谁是谁非呢？似乎应以《帛书易传·衷》所引为是。《帛书易传·衷》说“东北丧朋(朋)，西南得朋(朋)”并非信口开河，而是有根据的。“岁之义始于东北，成于西南”，就是根据。这是以八卦卦气说来解释《坤》卦卦辞“东北丧朋(朋)，西南得朋(朋)”。

《说卦传》“帝出乎震”一段将八卦与八方、四季相配，有所谓“震，东方也”，“巽，西南也”，“离，……南方之卦也”，“兑，正秋也”，“乾，西北之卦也”，“坎，正北方之卦也”，“艮，东北之卦也”诸说^②。《易纬通卦验》更进一步地以艮、震、巽、离、坤、兑、乾、

① 见拙作《马王堆帛书周易经传释文·衷》，《续修四库全书》经部易类第1册第32、33页。

② 《周易注疏》卷十三，《续修四库全书》经部易类第1册第489页。

坎八卦主立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至^①。《乾凿度》又将八卦与十二月、十二支相配，说：

震生物于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月；兑收之于西方，位在八月；乾剥之于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月；艮终始之于东北方，位在十二月。

阳始于亥，形于丑……阴始于巳，形于未。^②

所谓“阳……形于丑”，是说阳气形成于东北十二月艮；“阴……形于未”，是说阴气形成于西南六月坤。“岁之义，始于东北”，就是说自东北之卦艮十二月立春起，阳气始形而阴气始终^③，坤为阴气的代表，故云“东北丧朋”。“成于西南”，即“西南得朋”。阴气自西南六月立秋起，日益增长，故曰“成”、“得朋”。由此可知，《坤》卦卦辞“东北丧朋”，指阴气自十二月立春起逐渐丧失；“西南得朋”，指阴气自六月立秋起逐渐增长。从一年的季节、节气顺序来看，是立春而春分，而立夏，而夏至，再立秋，而秋分而立冬，而冬至。所以应该是“东北丧朋”在先，“西南得朋”在后。从卦辞本身来看，“东北丧朋”，阴气自十二月立春起逐渐丧失，所以说“先迷”。迷者，失也。“西南得朋”，阴气自六月立秋起逐渐增长，所以说“后得主”。“迷”虽在先，但最终还是“得”，故曰“利”。

由此，我们可得出三点认识：第一，《帛书易传·衷》所引《坤》

① 见《纬书集成》第66-68页，上海古籍出版社1994年版。

② 见《纬书集成》第45页，上海古籍出版社1994年版。

③ 《说卦传》：“艮东北之卦也，万物之所成终而所成始也”。

卦卦辞“东北丧朋，西南得朋”的顺序是正确的^①。第二，《坤》卦卦辞“君子有攸往，先迷，后得主，利。东北丧朋，西南得朋。安贞吉”之间有着内在的逻辑联系。“先迷”者，“东北丧朋”也；“后得主”者，“西南得朋”也。它们都是“君子有攸往”的具体展开。第三，上述卦辞是建立在八卦卦气说基础上的，离开了《说卦传》等文献记载的八卦与八方、四季、十二月相配的理论，上述《坤》卦卦辞将难以理解。因此，说《周易》本经内涵阴阳观念和卦气学说，是信而有证的。

四、直方大不习无不利

《坤》卦六二爻辞“直方大，不习无不利”历来也存在异解。王弼注云：

居中得正，极于地质，任其自然而物自生，不假修营而功自成，故不习焉而无不利。^②

孔颖达《正义》说：

生物不邪，谓之直也；地体安静，是其方也；无物不载，是其大也；不假修习，物无不利。^③

朱熹《本义》说：

六二柔顺而中正，又得坤道之纯者，故其德内直外方而又盛大，不待学习而无不利。^④

这些解释都是视“直方大”为并列结构，以“习”为“修习”、“学

① 拙作《帛书〈易传〉引〈易〉考》（《汉学研究》第12卷第2期，1994年）曾以此作为“两者可以并存”例，应当修正。

② ③ 《周易注疏》卷二，《续修四库全书》经部易类第1册第313页。

④ 廖名春点校本《周易本义》第36页，广州出版社1995年版。

习”。

元人熊朋来提出了新解。惠栋《九经古义·周易上》云：

熊氏《经说》云：郑氏《古易》云《坤》爻辞“履霜”、“直方”、“含章”、“括囊”、“黄裳”、“玄黄”协韵，故《象传》、《文言》皆不释“大”，疑“大”字衍。^①

今人闻一多、屈万里皆以熊说为是。闻一多《周易义证类纂》说：

大盖下文不之讹衍。方谓方国。古直省同字，直方疑即省方……省方犹后世之巡狩，其事劳民耗财，不宜常行，故曰“不习，无不利”。^②

屈万里说近同^③。

高亨虽不以“大”为衍文，但改字为训，较闻氏更有过之，云：

直当读为值……直方即持方，谓操舟也。大读为太。习，谓闲习也。方舟以渡，不易倾覆，虽甚不习于操舟之术，亦不致有陨越之虞。……人据坚固之势，虽非干练之才，亦无往不利。^④

按“大”系衍文之说，全不可信。丁寿昌早已指出：

熊说非也。荀慈明注：“大者，阳也。二应五，五下动之，则应阳出直，布阳于四方。”干令升注：“臣取其直，妻贵其分，地体其大，故曰直方大。”是汉晋《易》皆有“大”字。^⑤

马王堆出土的帛书《易经》里，《川》（《坤》）卦赫然有“大”字^⑥；《帛书易传·二三子》、《衷》、《繆和》的称引和解释中，也都有“大”

①《清经解》第2册第743页，上海书店1988年版。

②《闻一多全集》第2册第40页。

③见《读易三种·周易集释初稿》。

④《周易古经今注》第167页。

⑤《读易会通》第133页，中国书店1992年版。

⑥见傅举有、陈松长编著《马王堆汉墓文物·图版》第111页。

字^①。可见“大”字系《周易》本经固有，不容置疑。

笔者认为“直方大不习无不利”系一条件复句。“直方”系条件分句，“大”、“不习”、“无不利”是三个并列的结果分句。因此，爻辞应断为：直方，大，不习，无不利。

“直方”系两种德行，有着特定的价值内涵；而“大”只是一个普通的形容词，并非一个哲学范畴。因此，它们不是并列结构。爻辞只是说做到正直而方正，就能宏大。“大”是“直方”的结果之一。

“不习”也当是“直方”的结果之一。“习(習)”当系摺字的假借。摺与折同义。《史记·范雎蔡泽列传》：“魏齐大怒，使舍人笞击雎，折胁摺齿。”《汉书·扬雄传》：“范雎以折摺而危穰侯。”此折摺并言，其义当同。《后汉书·郭太传》：“尝于陈、梁间行遇雨，巾一角垫，时人乃故折巾一角，以为‘林宗巾’。”此折同摺。故“不习(習)”即“不摺”，“不摺”即“不折”。这可从《帛书易传》中得到印证。

《帛书易传·二三子》云：

尊威精白坚强，行之不可挠也，“不习”近之矣。^②

这里的“不可挠”显然释“不习”，“习”为摺之借，作折解，故云“挠”。《帛书易传·衷》说：

子曰：……是故柔而不狃，然后文而能朕也；刚而不折，

然后武而能安也。《易》曰：直方，大，不[习、吉]。^③

“刚而不折”正是释“不习”，“习”乃摺字，故用“折”释。

① 见拙作《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部易类第1册第18、31、33、48页。

② 见拙作《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部易类第1册第15页。

③ 见拙作《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部易类第1册第31页。

折、撝都可训败。“不折”与“无不利”义同，都是“直方”的结果。因此，这爻辞是说，做到正直而方正，就能宏大，就能不折败，就没有不利。所谓“大”也好，“不习（不折）”也好，“无不利”也好，都是强调德行“直方”的重要性。

《小象传》说：

六二之动，“直”以“方”也；“不习，无不利”，地道光也。^①

前一句是释“直方”这一条件分句，后一句是释“大，不习，无不利”这一结果分句。可见在《小象传》看来，《坤》卦六二爻辞是分为“直方”和“大，不习，无不利”两部分的。《文言传》说：

“直”其正也，“方”其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。“直方，大，不习，无不利”，则不疑其所行也。^②

“德不孤”和“不疑其所行”都是突出“直方”的结果，《文言传》实际也是把爻辞分为两部分来解释的。所以，笔者的断句与《小象传》、《文言传》也是吻合的。

五、龙战于野其血玄黄

坤卦上九爻辞“龙战于野，其血玄黄”也值得讨论。

传统文献里，最早解释坤卦上九爻辞的当属《易传》的《文言》和《小象》。

《小象》曰：

①《周易注疏》卷二，《续修四库全书》经部易类第1册第314页。

②《周易注疏》卷二，《续修四库全书》经部易类第1册第315页。

“龙战于野”，其道穷也。^①

《文言》曰：

阴疑于阳必战。为其嫌于无阳也，故称“龙”焉；犹未离其类也，故称“血”焉。夫“玄黄”者，天地之杂也：天玄而地黄。^②

此外，权威的注释当数王注、孔疏。王弼注：

阴之为道，卑顺不盈，乃全其美，盛而不已，固阳之地，阳所不堪，故战于野。^③

孔颖达疏：

以阳谓之龙，上六是阴之至极，阴盛似阳，故称龙焉。盛而不已，固阳之地，阳所不堪，故阳气之龙与之交战，即《说卦》云“战乎乾”是也。战于卦外，故曰“于野”。阴阳相伤，故“其血玄黄”。^④

李鼎祚的《周易集解》收集了汉魏时期的各家象数易说，其说解如下：

上六，龙战于野。荀爽曰：“消息之位，坤在于亥，下有伏乾，‘为其嫌于阳也，故称龙’也。”其血玄黄。九家易曰：“实本坤体，‘未离其类，故称血焉’，血以喻阴也。‘玄黄，天地之杂’，言乾坤合居也。”侯果曰：“坤，十月卦也。乾位西北，又当十月，阴穷于亥，穷阴迫阳，所以战也，故《说卦》云‘战乎乾’是也。六‘称龙’者，阴盛似龙，故‘称龙’也。”干宝曰：“阴在上六，十月之时也。爻终于酉而卦成于乾，乾体纯刚，不堪阴盛，故曰‘龙战’。戌亥，乾之都也，‘故称龙焉’。”

① ③ ④ 《周易注疏》卷二，《续修四库全书》经部易类第1册第314页。

② 《周易注疏》卷二，《续修四库全书》经部易类第1册第316页。

阴德过度，以逼乾战。郭外曰郊，郊外曰‘野’。坤位未申之维，而气溢酉戌之间，故曰‘于野’。未离阴类，故曰‘血’。阴阳色杂，故曰‘玄黄’。言阴阳离则异气，合则同功，君臣夫妻，其义一也。故文王之忠于殷，仰参二之彊，以事独夫之紂，盖欲弥缝其阙，而匡救其恶，以祈殷命，以济生民也。紂遂长恶不悛，天命殛之，是以至于武王，遂有牧野之事，是其义也。”^①

从《文言》到王注、孔疏，以及汉魏诸易家，都训“战”为交战。程颐《易传》、朱熹《本义》、李开、冯椅、胡炳文等皆本之^②。今人高亨^③、李镜池^④、金景芳、吕绍纲说同^⑤。但许慎《说文解字》“壬”下却说：

《易》曰‘龙战于野’，‘战’者‘接’也。^⑥

惠士奇^⑦、朱骏声^⑧、尚秉和^⑨、黄寿祺、张善文本之^⑩，训为“交接”、“和合”、“交合”。

“玄黄”之训，也是异说纷呈。一说为青蓝色。《文言》曰：“夫‘玄黄’者，天地之杂也：天玄而地黄。”后人多本之，一说“玄黄”皆为红色。闻一多曰：

古书光黄通用，《说文》黄从古文光声，是黄者火光之

①《周易集解》第4页。中国书店1984年版。

②说见李光地等撰《周易折中》第53页。

③《周易古经今注》第168-169页。

④《周易通义》第7-8页。

⑤《周易全解》第51页。

⑥《说文解字段注》第786页，成都古籍书店1981年版。

⑦《易说》，《清经解》第2册第1-2页。

⑧《六十四卦经解》第18页，中华书局1953年版。

⑨《周易尚氏学》第37页，中华书局1980年版。

⑩《周易译注》第31页，上海古籍出版社1989年版。

色，火色在赤黄之间，故黄之本义当训为赤色。《诗·驹》：“有骖有黄。”《传》曰：“黄驂曰黄。”《阙宫传》曰：“驂，赤色。”是毛以黄为赤黄间色明甚。然《都人士》曰：“狐裘黄黄。”《北风》曰：“莫赤匪狐，”是古又或以黄赤通称。《左传》成二年张侯曰：“自始合而矢贯余手及肘，余折以御，左轮朱殷。”杜注曰：“今人呼赤黑为殷色。《诗·七月·传》曰：‘玄，黑而有赤也。’”“其血玄黄”者，盖玄当彼之殷，黄当彼之朱也。夫色彩称谓，最难准确，古人出语，例不甚拘，若必执今言以绳古义，则血宁有黄色者哉？《文言传》曰：“天玄而地黄。”失之凿矣！^①

而高亨则又有新说，李镜池曰：

高亨谓玄黄为血流貌，借为洊潢。《说文》：“洊，潜流也。”《文选·思玄赋》：“水洊洊而涌涛。”《楚辞·九叹》：“扬流波之潢潢兮。”《荀子·王霸篇》“潢然兼覆之。”杨注：“潢与洊同。洊，大水貌。”《诗·卷耳》：“我马玄黄。”马流汗为玄黄，血流亦为玄黄。其血玄黄，谓血流得多。^②

高氏此说，李镜池云出自《周易古经今注》，而在 80 年代中华书局所出之重订本里，已不见此说的痕迹，可见当为高氏 40 年代之说。

上述注解的分歧，大而言之，是在对“战”字的理解上。《文言传》等主流的说法是以“战”为争战、争斗，突显出的是阴阳矛盾斗争的一面。而惠士奇、朱骏声、尚秉和、黄寿祺、张善文等非主流的说法是以“战”为“交接”、“和合”、“交合”，突显出的是阴

^① 《周易类纂义证》，《闻一多全集》第 44—45 页。

^② 《周易通义》第 7 页。

阳统一和谐的一面。谁是谁非,还值得深究。

1973年底,湖南长沙马王堆三号汉墓中出土了六篇帛书“易传”,共16000余字。其中第一篇《二三子》和第四篇《衷》有一些对坤卦上六爻辞的说解,是前人没见过的新材料,为我们了解爻辞的本义,提供了新线索。下面,试为讨论。

帛书《二三子》的第5、6行记载:

易曰:“龙战于野,开血玄黄。”孔子曰:“此言大人之广德而施教于民也。夫文之孝,采物毕存者,开唯龙乎?德义广大,濡物备具者,[开唯]圣人乎?‘龙战于野’者,言大人之广德而下绥民也;‘开血玄黄’者,见文也。圣人出濡教以道民。亦猷龙之文也,可谓‘玄黄’矣,故曰‘龙’。见龙而称莫大焉。”^①

帛书《衷》的第22和34行记载:

“龙单于野”,文而能达也。^②

“龙单于野,开血玄黄。”子曰:取人信哉!隐文且精,必见之胃也。龙七十变而不能去开文,则文开信……^③

依帛书《二三子》的解释,“龙”是指“大人”、“圣人”,帛书《衷》也说是“取人”。“大人”、“圣人”当是指有德之君。因此,帛书是从政治学说的角度来解说爻辞的。

“战”,帛书《二三子》读为“綏”。《玉篇·糸部》:“綏,续也。”《集韵·叶韵》:“綏,续綏也。”《马王堆汉墓帛书·十六经·五政》:

①《马王堆帛书周易经传释文·马王堆帛书〈二三子〉》,《续修四库全书》经部易类第1册第15-16页。

②见拙作《马王堆帛书周易经传释文·马王堆帛书〈衷〉》,《续修四库全书》经部易类第1册第32页。

③见拙作《马王堆帛书周易经传释文·马王堆帛书〈衷〉》,《续修四库全书》经部易类第1册第34页。

“外内交绥，乃正于事之所成。”^①“绥”与“接”音同义近，当为同源。故帛书《二三子》此说与《说文》“‘战’者‘接’也”训同。但与“和合”、“交合”说则有一定区别。帛书《二三子》义为联系，而“和合”、“交合”说则侧重两性之间的性事。

“野”，旧注都以“郊野”作解，而帛书《二三子》则是指“民”，亦即与“国人”相对的“野人”。很明显。旧注是本义，而帛书《二三子》用的则是引申义。

因此可知，帛书《二三子》关于“龙战于野”的解释，与旧注明显不同，而接近于惠士奇等人之说，指的是有德之君“下绥民”，联系群众，亲近百姓^②。

“其血玄黄”，帛书《二三子》解为“见文”，帛书《衷》称为“隐文且黼，必见之胃也”，其意略同。“文”，即纹彩，“玄黄”为彩色，故以“文”称之。所谓“广德”、“德义广大”、“采物毕存”^③、“漚物备具”^④都是“文之孝”^⑤，皆由“文”引申而来。所以“其血玄黄”两篇帛书的解释都是指圣人王道教化的成功。它与“龙战于野”是因果条件关系，圣人“下绥民”，则文明大盛，教化大成。

《孟子·滕文公下》所载孟子一段话很值得参考：

《书》曰：……“有攸有惟臣，东征，绥厥士女，筐厥玄黄，

① 《马王堆汉墓帛书》[一]第65页，文物出版社1980年版。

② 说见拙作《帛书〈二三子问〉简说》，《道家文化研究》第3辑，上海古籍出版社，1993年版。

③ 采物：指有彩色纹饰的旌旗、衣物等物，以之区别等级。《左传·文公六年》：“分之采物，著之语言。”孔颖达疏：“采物，谓采章物色、旌旗衣服，尊卑不同，名位高下，各有品制。”

④ 漚物：即法物，指帝王用于仪仗、祭祀的器物。《后汉书·光武帝纪下》：“益州传送公孙述瞽师、郊庙乐器、轸车、舆辇，于是法物始备。”《旧唐书·殷盈孙传》：“其神主、法物、乐悬，皆盈孙奏重修制，知礼者称为博洽。”

⑤ 孝：疑通“教”。

绍我周王见休，惟臣附于大邑周。”其君子实玄黄于篚以迎其君子，其小人簞食壶浆以迎其小人。救民于水火之中，取其残而已矣。

赵岐注：

从“有攸”以下，道周武王伐纣时也，皆《尚书》逸篇之文。攸，所也。言武王东征安天下士女，小人各有所执往，无不惟念执臣子之节。“篚厥玄黄”，谓诸侯执玄三纁二之帛，愿见周王，望见休善，使我得附就大邑周家也。其君子小人各有所执。以迎其类也。言武王之师，救殷民于水火之中，讨其残贼也。^①

“玄黄”本为束帛之色，孟子和孟子所引《尚书》逸篇都以指代帛帛。帛书的所谓“文”、“采物”，应该说，都是从“玄黄”指代帛帛的这一意义引发而出的。《尚书》逸篇和孟子以“玄黄”为君子迎接圣王和王师的礼物，因此“玄黄”就成了王化成功的象征。帛书《二三子》、《衷》的“‘元血玄黄’者，见文也”等说，与孟子和孟子所引《尚书》逸篇的“篚厥玄黄，绍我周王见休”说、“玄黄于篚以迎其君子”说显然是有联系的。

帛书《二三子》之语，明言是“孔子曰”，帛书《衷》之语，也说是“子曰”。“子曰”即“孔子曰”，应该不会有大的问题^②。孟子晚于孔子，但孟子所引《尚书》逸篇应早于孔子。所以，帛书《二三子》、《衷》对“玄黄”的解释本于孟子所引《尚书》逸篇，从作者的时代先后来看，是完全可能的。因此，从孟子所引《尚书》逸篇说来考查帛书《二三子》、《衷》对“玄黄”的解释，应该是可行的。

① 《孟子正义》卷六上，《十三经注疏》第2712页，中华书局1980年版。

② 有一些人不承认，暂且不论。

“其血”的“血”字，作何解释，在帛书《二三子》、《衷》中暂时还看不出。此字受“其”的修饰，只能是名词。以“血”之本字作解，与帛书《二三子》、《衷》的“圣人”“德义广大，漙物备具”、“圣人出漙教以道民”的“见文”说无论如何也挂不上钩。即使是比喻，也难以理解。因此，只能以假借义解之。

破解“血”字之谜的线索也许就在上引孟子语中。“其君子实玄黄于筐以迎其君子，其小人箠食壶浆以迎其小人”，这就是说以“玄黄”迎接“圣人”、“大人”的是“野”“民”的“君子”，而“野”“民”“箠食壶浆”迎接的是王师的一般战士——小人。依此说，“元血玄黄”，是“野”“民”的“君子”以“玄黄”——币帛来迎接“圣人”，象征服从王化，归顺天朝。

从训诂上看，“血”与“恤”通。《周易》升、萃、晋、家人四卦的“勿恤”，帛书《易经》皆作“勿血”。如：

登：元亨；利见大人，勿血。

卒：……初六，有復不终，乃乳乃卒；若元号，一屋于笑；勿血，往无咎。

滑：……六五，愬亡，失得勿血；往吉，无不利。

家人：……九五，亡段有家，勿血，往吉。^①

而“恤”与“率”通。《尚书·多士》：“罔不明德恤祀。”《史记·鲁周公世家》作：“罔不率祀明德。”《吕氏春秋·权勋》：“是忘荆国之社稷而不恤吾众也。”《淮南子·人间训》：“恤”作“率”。《广韵·质韵》：“率，领也。”《荀子·富国》：“将率不能则兵弱。”杨倞注：“率，与帅同。”《周易》师卦六五：“长子帅师。”马王堆帛书《易经》“帅”

① 见拙作《马王堆帛书周易经传释文·马王堆帛书〈易经〉》，《续修四库全书》经部易类第1册第9、10、12、14页。

作“衞”^①。《睡虎地秦墓竹简·法律答问》：“可（何）谓‘衞敖’？‘衞敖’当里典谓毆（也）。”整理小组认为“衞”即“率”，通“帅”^②。“血”即“率”，指的是“野”“民”的首领，亦即孟子所谓“实玄黄于筐以迎其君子”的“君子”。“圣人”“广德而下綏”“野”“民”，“野”“民”的首领以帛帛迎接“圣人”，这当是帛书《二三子》、《衷》对坤卦上六爻辞的理解。至于所谓“见文”等说，都是基于这一理解的发挥。

帛书《二三子》、《衷》的这些解说，虽然自称出于“孔子曰”，但符不符合《周易》经文的本义，也还值得考虑。

以周武王的吊民伐罪为背景，从王道政治的角度来说坤卦上六爻辞，是这两篇帛书易传的特点。但是，从《周易》本经来看，这一解说也有问题。第一，解说丰富的政治内容从爻辞本身难以坐实。将“亢血玄黄”说成“德义广大，殳物备具”的“见文”，不增字为训难以说通。第二，坤卦的主旨是讲阴性的顺德，所谓“阴之为道，卑顺不盈”者即是；而“上六是阴之至极”，阴极必反，其时位当由吉转凶。如坤卦的反对卦乾卦，“九五，飞龙在天，利见大人”，而上九六爻皆九，“阳进亢极，将致灾害”，故云“亢龙有悔”。如坤卦至上六仍是“德义广大，殳物备具”的“见文”，则是“六五，黄裳元吉”的基础上吉上加吉，体现不出“物极必反”之理。所以，从易理上讲，帛书易传的说解也是不足取的。

从时位上看，《小象传》“‘龙战于野’，其道穷也”的说解是正确的。上六为坤卦六爻的尽头，故言“野”。“龙战”至于“野”，故云“道穷”。如果是“言大人之广德而下綏民也”，又怎能说“道

① 见拙作《马王堆帛书周易经传释文·马王堆帛书〈易经〉》，《续修四库全书》经部易类第1册第9页。

② 《睡虎地秦墓竹简·释文注释》第141页，文物出版社1990版。

穷”呢?《文言》说“阴疑于阳必战”,“疑”当训“拟”,比拟也。阴盛极则与阳争锋,比试高低短长,“战于野”势必难免。由此可知,以“战”为“綏”或“接”不足为训。“龙战于野”当是指群龙到了天边野外。

如上所述,“亢血玄黄”的“血”当读作“率”,“率”即首领。“率”与“龙”都是指“大人”、“君子”,所以《文言》说“犹未离其类也,故称‘血’焉”。“玄黄”不是指颜色,更不是指服从王化的帟帛,而是一双声连绵词,其义为病貌。《诗经·卷耳》:“我马虺隤……我马玄黄。”王引之曰:“《尔雅》曰:‘虺隤、玄黄,病也。’凡物皆得称之。孙炎属之马,郭璞属之人,皆非也。”^①其说是,爻辞也当如是解。龙战至野,耗日持久,故云病矣。由六五“元吉”转至上六病矣,正是“物极必反”,与乾卦情形同。所以,坤卦上六爻辞的本义,既不是“天玄地黄”,也不是“阴阳交合”,更不是“言大人之广德而下綏民也”、“见文也”,而是说群龙争战至天边野外,它们的首领已劳瘁不堪了。阴与阳争胜则病,这才是坤卦上六爻辞的主旨。

参 考 文 献

- 1 《周易注疏》,《续修四库全书》经部易类第1册,上海古籍出版社1995年版。
- 2 《周易正义》,《续修四库全书》经部易类第1册,上海古籍出版社1995年版。

^①《经义述闻》第118页,江苏古籍出版社1998年版。

- 3 李光地等:《周易折中》,上海古籍出版社 1990 年版。
- 4 高亨:《周易古经今注》(重订本),中华书局 1984 年版。
- 5 闻一多:《周易类纂义证》,《闻一多全集》第 2 册,开明书店 1948 年版。
- 6 屈万里:《读易三种·周易集释初稿》,《屈万里全集·一》,(台北)联经出版事业公司,1983 年版。
- 7 李镜池:《周易通义》,中华书局 1981 年版。
- 8 金景芳、吕绍纲:《周易全解》,吉林大学出版社 1989 年版。
- 9 黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海古籍出版社 1989 年版。
- 10 周振甫:《周易译注》,中华书局 1991 年版。
- 11 张立文:《帛书周易注译》,中州古籍出版社 1992 年版。
- 12 廖名春:《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书》经部易类第 1 册,上海古籍出版社 1995 年版。

第二章

坤卦卦名探原兼论八卦卦气说产生的时代

坤卦的原名是什么？从《乾凿度》^①到《玉篇》，从宋人到清儒都有所探讨^②。长沙马王堆汉墓帛书《周易》经传出土以后，学者们又发表了许多意见^③。但是，对易学上的这一重要问题至今尚无有分量的专文讨论，而且也没有引起易学界的足够重视。今拟就坤卦的卦名作一由流溯源的详尽考察，并由此兼论八卦卦气说出现的时代问题及其影响，以期对《周易》本经和易学史上的这些积案做一清理。

一、坤卦卦名原为“𡩁”

言《易》者习称《乾》、《坤》。但是，从现有的材料看，《坤》卦原来并不称为“坤”。

1973年底，长沙马王堆三号汉墓出土了12万多字的帛书。这批珍贵的帛书中，有关《周易》方面的共有2万余字，既有经，

①《乾坤凿度·古文八卦》认为“三”为古地字，“古圣人以为坤卦”。见《纬书集成》第8页，上海古籍出版社1994年版。

②《玉篇》和宋人欧阳修、洪适说，清儒李富孙等说详见后文。

③如韩仲民、张立文等。韩说见《周易说略》第77页，北京师范大学出版社1992年版；张说见《帛书周易译注》第22页，中州古籍出版社1992年版。

又有传。在帛书《易经》里,《坤》卦之“坤”写作“川”^①。帛书《易传》共6篇,约16000余字。其言“乾坤”、称举《坤》名的有《二三子》^②、《系辞》^③、《衷》^④、《繆和》4篇^⑤，“坤”字也毫无例外写作“川”。

熹平石经《周易》残石据屈万里先生统计现存4400余字^⑥,但从屈氏书所录残字影片看,似不包括上海博物馆藏熹平石经《周易》残石之二。这一残石1925年出土于河南偃师县东汉太学故址,正面内容为《周易》下经《巽》至《未济》八个卦的卦爻辞以及《乾》至《师》卦《彖传》的一部分,共15行,存256字;背面内容为《系辞》下的一部分,共15行,存251字^⑦。如此说来,熹平石经《周易》残石现当有近5000字存世。在这些残字中,“坤”字都写作“川”。

宋人洪适《隶释》荟萃汉魏碑碣189种,乾坤之“坤”字无一作“坤”,都写作“川”、“川”、“𠂔”。如卷一《孟郁修尧庙碑》:“乾川见征。”^⑧又《成阳灵台碑》:“乾川之象。”^⑨又《孔庙置守庙百石孔和碑》:“孔子大圣,则象乾川。”^⑩又《韩敕修孔庙后碑》:

① 见《马王堆汉墓文物》图版第110页,湖南出版社1991年版。

② 见《马王堆汉墓研究论文集——1992年马王堆汉墓国际学术讨论会论文集》图版2-5,湖南出版社1994年版。

③ 见《马王堆汉墓文物》图版第118-126页。

④ 见廖名春:《帛书易传初探》图1-4,(台北)文史哲出版社1998年版。

⑤ 见廖名春:《帛书易传初探》图8-16。

⑥ 《汉石经周易残字集证·自序》第3页,又卷一第16页,(台北)联经出版事业公司,1984年。

⑦ 见范邦瑾:《上海市博物馆藏熹平石经〈周易〉残石》,《文物天地》1984年第5期14-15页。

⑧ 《隶释 隶续》第11页,中华书局1985年版。

⑨ 《隶释 隶续》第14页。

⑩ 《隶释 隶续》第18页。

“孔圣素王，受象乾☰。”^① 又《鲁相史晨祠孔庙奏铭》：“孔子乾☰所挺，西狩获麟。”^② 卷二《西岳华山庙碑》：“乾☰定位，山泽通气，云行雨施，既成万物，易之义也。”^③ 又《樊毅修华岳碑》：“以灵既定□□，兆民乃列祀典。”^④ 卷三《张公神碑》：“乾刚川灵，何天之休”，“乾川传亿万兮”^⑤。又《三公山碑》：“□□分气，建立乾川。乾为物父，川为物母。”^⑥ 卷四《司隶校尉杨孟文石门颂》：“惟☰灵定位，川泽股躬”，“上顺斗极，下答以皇”^⑦。又《李翕析里桥郾阁颂》：“川兑之间，高山崔嵬。”^⑧ 又《桂阳太守周憬功德铭》：“乾以剖分建两仪。”^⑨ 卷五《巴郡太守张纳碑》：“□□乾川，其润如雨。”^⑩ 卷八《卫尉衡方碑》：“恩降乾太，威肃剥川。”^⑪ 卷九《故民吴仲山碑》：“乾以盖载，八十有长。”^⑫ 卷十五《蜀郡属国辛通达李仲曾造桥碑》：“□□我邦，乾川垂极。”^⑬ 卷十七《益州太守无名碑》：“失明哲兮入川户。”^⑭ 卷十九《魏受禅表》：“若夫复载简易，刚柔允宜，乾以之德。”^⑮ 《魏修孔子庙

① 《隶释 隶续》第 22 页。

② 《隶释 隶续》第 23 页。

③ 《隶释 隶续》第 25 页。

④ 《隶释 隶续》第 29 页。

⑤ 《隶释 隶续》第 41、42 页。

⑥ 《隶释 隶续》第 43 页。

⑦ 《隶释 隶续》第 49、50 页。

⑧ 《隶释 隶续》第 54 页。

⑨ 《隶释 隶续》第 55 页。

⑩ 《隶释 隶续》第 62 页。

⑪ 《隶释 隶续》第 90 页。

⑫ 《隶释 隶续》第 100 页。

⑬ 《隶释 隶续》第 159 页。

⑭ 《隶释 隶续》第 176 页。

⑮ 《隶释 隶续》第 189 页。

碑》：“崇配乾祗。”^① 据上述不完全统计，其中“川”最为多，11见；“祗”次之，7见；“𡿨”最少，仅4见。

传世文献里也留下了若干痕迹。如《大戴礼记·保傅》：“易之乾𡿨。”^② 《贾子新书·胎教》“𡿨作坤”^③。《左传·昭公二十九年》：“其坤曰。”《释文》“坤”作“𡿨”。云：“本又作坤。”^④ 《后汉书·舆服志下》：“‘黄帝尧舜垂衣服而天下治，盖取诸《乾》《𡿨》。’乾𡿨有文，故上衣玄，下裳黄。”^⑤ 按，此即引《系辞传》下之文。《乾》、《𡿨》，《系辞传》下作《乾》、《坤》。

“坤”与“川”、“祗”、“𡿨”的关系，前贤有不同的认识。洪适认为：“隶书未尝有坤字，此乃乾坤尔。”^⑥ 这是以“川”为《乾》、《坤》之“坤”的本字。《集古录》下《司隶杨君碑》：“‘𡿨灵定位。’欧阳修云：‘以𡿨为坤……汉人皆尔。’”^⑦ 《玉篇·𡿨部》：“𡿨，注读曰川也，古为坤字。”^⑧ 李富孙《易经异文释》云：“《乾凿度》以八卦之画为古文，天地风山水火雷泽字是。古坤作𡿨，此即转横画为𡿨耳。”^⑨

王引之的说法却正好相反，他说：

乾坤字正当作坤，其作𡿨者，乃是借用川字……浅学不知，乃谓其象坤卦之画，且谓当六段书之。夫坤之外，尚有

① 《隶释 隶续》第191页。

② 见王聘珍：《大戴礼记解诂》第58页，中华书局1983年版。

③ 《二十二子》第761页，上海古籍出版社，1986年版。

④ 《经典释文》卷二十《春秋左氏音义》之六，第292页，中华书局1983年版。

⑤ 王先谦：《后汉书集解》第1351页，中华书局1984年版。

⑥ 《隶释 隶续》第13页。

⑦ 《隶释 隶续》第229页，中华书局1985年版。

⑧ 《宋本玉篇》第362页，北京市中国书店1983年版。

⑨ 《清经解续编》卷538，第1309页，上海书店1987年版。

七卦，卦皆有画，岂尝象之以为震巽离坎等字乎，甚矣其凿也。^①

朱百度^②、阮元说同^③。他们皆以“坤”为正字，“𠀤”为假借字，“𠀤”与“三”形近且古音相同，故得假借。

王氏说乾坤八卦不可能唯独坤象卦画之形，似乎很有道理。但以“坤”为本字说，却与帛书、汉碑等不合。我们可以说帛书《易经》写了别字，将“坤”写作了“川”；帛书《易传》四篇也写了别字，将“坤”也误作了“川”。但以洪适的说法，是“隶书未尝有坤字”；按欧阳修说，是“以𠀤为坤……汉人皆尔”。我们不能说所有的“隶书”里，都是写“坤”的别字，所有的“汉人”“以𠀤为坤”，都写错了。特别是熹平石经，是我国经籍最早之刻本，由汉帝诏著名学者“蔡邕等正其文字”。石经始立之时，天下来观视摹写者，至“车乘日千余两，填街充巷”。“自从五经一定，争者用息”。若依王引之说，熹平石经《周易》不写本字“坤”，反而写假借字“𠀤”，“蔡邕等正其文字”何从谈起？又何能“五经一定，争者用息”？因为《周易》之“乾坤”，毕竟不是经学上的小问题。由此可知，王引之等的“坤”为本字说是不能成立的。马王堆帛书、熹平石经和其他汉碑等皆将《周易》之“坤”写作“川”等，决非偶然，当较今本更近古。

汉人的诸种写法中，“𠀤”是“川”的转写，当无异议。但“川”和“𠀤”关系如何呢？还值得深究。

《说文·页部》：“顺，理也，从页从𠀤。”^④《广雅·释诂》：“𠀤，

①《经义述闻·周易上》“𠀤”条，第4、5页。

②《汉碑征经》，说见徐芹庭《周易异文考》116引，（台北）五洲出版社1975年版。

③《十三经注疏》第22页，《周易注疏校勘记》卷一，中华书局1980年版。

④见丁福保编纂《说文解字诂林》第10册，第8838页，中华书局1988年版。

顺也。”^① 可知在许慎、张揖等文字学家看来，“顺”字所从之“川”，实即“𡿨”。由此可推知，帛书和汉碑中的“川”，作为卦名，实质都是“𡿨”的别写。

徐锴《系传》将《说文》的“𡿨”改为“川”^②，实际是有问题的。在帛书《周易》经传中，乾川之“川”与“利涉大川”之“川”在字形上很难说有什么区别，这是抄手水平低劣所致。但在熹平石经《周易》里，《坤》卦名“𡿨”、《系辞传》和《说卦传》里的“𡿨”字和《益》卦卦辞“利涉大川”之“川”字截然有别^③。《成阳灵台碑》的“乾川之象”的“川”字和“颍川”的“川”字^④，《张公神碑》：“乾刚川灵，何天之休”，“乾川传亿万兮”的“川”字和“激川”的“川”字^⑤，《卫尉衡方碑》的“恩降乾太，威肃剥川”的“川”字和“颍川”的“川”字^⑥，其区别也是明显的。这就是说，在蔡邕等汉代主流学者眼中，乾𡿨之“𡿨”和山川之“川”完全是不同的两个字。像《焦氏易林》那样，以“𡿨”为大川，为水，为江河淮济，既颠倒了正文和别写的关系，也违反了易学的逻辑。八卦中既然以坎三为水，又怎能以三为水呢？可见“川”并非三之正名，当是“𡿨”之别写。我们只能以“乾川”为“乾𡿨”，而不能将“乾𡿨”改为“乾川”。

徐灏云：“马部：‘驯，马顺也。从马川声。’引申为凡鸟兽驯服之称。‘顺与驯声近义同，人之恭谨、逊顺曰顺，故从页。页者，稽首字也，恭顺之意也。川当为声。’”^⑦ 《诗·大雅·皇矣》：“王此

① 《广雅疏证》卷一上，第9页，江苏古籍出版社1984年版。

② 见丁福保编纂《说文解字诂林》第10册，第8838页。

③ 见《汉石经周易残字集证》卷二，第1、30、44、8页。

④ 《隶释·隶续》第14、15页。

⑤ 《隶释·隶续》第41、42页。

⑥ 《隶释·隶续》第90页。

⑦ 引自丁福保编纂《说文解字诂林》第10册，第8838页。

大邦,克顺克比。”《礼记·乐记》、《史记·乐书》都将“克顺克比”引作“克顺克俾”。而《中山王霁鼎》就有“克忍克卑”之句^①。《礼记·缁衣》引《诗·大雅·抑》“四国顺之”,郭店楚简《缁衣》篇作“四方忍之”^②,上海博物馆最近从香港收购的一批楚简中,也有《缁衣》篇此句,作“四或川之”^③。战国行气铭:“巡则生,逆则死。”“巡”实即“顺”字,故释者读“巡”为“顺”^④。所以,不论顺也好,驯也好,忍也好,巡也好,它们都是同源辞,其共同的语源是“川(𡿨)”,而页、马、心、𠂔这些义符仅表示它们各自的区别性而已。因此,我们可以说,“川”(实质是𡿨)是最基本的“顺”,坤卦本为𡿨卦,“𡿨”就是顺。

李富孙认为“古坤作三,此即转横画为𡿨耳。”从出土简书来看,是完全可能的。阴爻--阜阳汉简作 \wedge ^⑤,三画卦三可写作 \wedge , \wedge 再转写为𡿨,当为顺理成章之事。江陵王家台15号秦墓出土的易卦,据说可辨识的卦画约50余个,卦画都是以“一”表示阳爻、以“六”或“八”表示阴爻^⑥。我颇疑这并非数字卦,而是与今本《周易》一样的卦画卦。其阳爻和阴爻的写法和阜阳简实际是一样的。张政烺先生认为,帛书阴爻作 \wedge 犹带 \wedge 字一分为二痕迹,而 \wedge 即古文六,因此,阴爻符号是由阜阳汉简的 \wedge 形发展为马王堆帛书的 \wedge 形,再发展到今本的--形^⑦。其实,阜阳汉简的阴爻写作 \wedge ,帛书作 \wedge ,今本作--,这并不一定就是一种纵

① 见徐中舒主编《殷周金文集成》381页,四川人民出版社1984年版。

② 见《郭店楚墓竹简》第17页《缁衣图版》12行,文物出版社1998年版。

③ 见《文汇报》1999年1月5日第1版战国楚简照片。

④ 见汤余惠《战国铭文选》第194页,吉林大学出版社1993年版。

⑤ 阜阳汉简整理组:《阜阳汉简简介》,《文物》1983年第2期第22页。

⑥ 荆州地区博物馆:《江陵王家台15号秦墓》,《文物》1995年第1期第40页。

⑦ 《帛书〈六十四卦〉跋》。

向的演进。很可能是书写形式造成的。竹简或帛书上的行栏很窄,像今本那样,写作--,中间断开的部分,容易模糊而连成直线,与阳爻一混淆,而作∧或乚,与阳爻一易于区别。因此,帛书阴爻作乚,阜阳汉简和秦简作∧或八,并不一定与数字有关,而是为了突出它与阳爻的区别,是对--形加以变通的结果^①。因此,三可写作𠄎,再发展为𠄎。而三是八卦阴柔的代表,以其为顺,与健相对,是完全可能的,当非“甚矣其凿也”。

二、“坤”的出现及其本义

“坤”是一个后起字,不见于甲骨卜辞,也不见于金文。从现有的材料看,其最早出现当在古玺中。罗福颐先生主编的《古玺文编》收有四例“坤字”^②。查《古玺汇编》,一例为“鄮坤”,一例为“事坤”,一例为“卜坤”,一例为“坤成息”,皆为姓名私玺^③。“鄮坤”之“鄮”字,吴振武认为当从焦从邑,亦即焦^④,其说是。如此,玺文焦为姓,坤则为名。“事坤”之“事”当为“史”,史为常见姓氏,坤也是人名。“卜坤”卜为姓,坤也用为人名。“坤成息”作为姓名私玺,“坤”当是姓,但“坤”作姓氏罕见,疑即“申”之异文。当然,如读为“息成坤”的话,“坤”就是人名了。因此,此例可暂不论。上属古玺,一般以为是战国文字,当属可信。由此可知,至少在战国时代,“坤”字就是相当流行了,不然,人们决不会以其为名。

① 说参李学勤《周易经传溯源》第215页,长春出版社1992年版。

② 见罗福颐主编《古玺文编》第317页,文物出版社1981年版。

③ 见罗福颐主编《古玺汇编》第207、183、139、248页,文物出版社1981年版。

④ 《〈古玺汇编〉释文订补及分类修订》,《古文字学论集》第503页,香港中文大学出版社1983年版。

在现有的材料里,“坤”作为卦名最早见于阜阳双古堆一号汉墓所出竹简《周易》。在阜阳竹简《周易》里,坤卦之名同于今本,作“坤”^①,而不像帛书《周易》经传那样作“川”,或像熹平石经《周易》那样作“𡙇”。阜阳双古堆一号汉墓的竹简的下限是公元前165年^②。可见在西汉初年,已有了“坤”作为卦名的《周易》本子。这和以“川”作为卦名的帛书《周易》本子差不多属同时^③。

应该注意的是,作“𡙇”或“川”、“𡙇”皆出自义理派《周易》的本子。帛书《周易》后有六篇《易传》,其为义理派无疑。熹平石经《周易》为梁丘氏本,梁丘为田何弟子,也属义理派。汉碑称引,皆因其为儒学经典。阜阳竹简《周易》属蓍龟家之易,其卦辞和爻辞之后皆有卜辞就是明证^④。其用“坤”而不用“𡙇”或“川”、“𡙇”,疑是卜筮易家的习惯。“坤”字的创造,亦疑出自春秋战国时的卜筮易家,这从“坤”字与八卦卦气说关系的探讨中可以得到证明。

《说文·土部》:“坤,地也,《易》之卦也。从土,从申。土位在申。”段玉裁《注》认为“坤”“从土,从申”是“会意”;“土位在申”是“说从申之意也。《说卦传》:‘坤也者,地也’,‘万物皆致养焉,故曰致役乎坤’。坤正在申位”。惠栋《义证》:“‘土位在申’者,《易·坤卦》‘西南得朋’王注:‘西南致养之地,与坤同道者也。’《易乾

① 胡平生:《阜阳汉简·周易概述》,李学勤、谢桂华主编《简帛研究》第3辑第256页,广西教育出版社1998年版。

② 阜阳汉简整理组:《阜阳汉简简介》,《文物》1983年第2期第21页。

③ 帛书《周易》的下限在公元前168年,其所出墓有一块随葬遣策木牌,所记墓葬时日原文为:“十二年二月乙巳朔戊辰。”“十二年”即汉文帝前元十二年,亦即公元前168年。

④ 阜阳汉简整理组:《阜阳汉简简介》,《文物》1983年第2期第22页。

凿度》：“阴始于巳，形于未。据正立位，故坤位在西南，阴之正也。”王筠《均读》认为《说文》“从土，从申。土位在申”说是“主卦而言也，若主地而言，则当云‘从土申声’矣”。他不同意《说文》的解释，其《释例》说：“案云从土申声可矣。许君曲为之解，段氏又极力助成之，非也。”^①按王筠《释例》说不可从，“申”古韵为真部，“坤”为文部，两字主要元音不同，因此“申”不可能表“坤”字的读音，“坤”字不能解为“从土申声”。段玉裁、惠栋以《说卦传》、《易乾凿度》说来解许慎的“土位在申”说，不但符合许慎本意，也是到迄今为止关于“坤”字造字本义的最优解。

三、“土位在申”考实

依许慎说，“坤”为会意字，系据“土位在申”而成。这实际是说“坤”字的造成，是建立在八卦与八方、十二地支一定的配合关系上的。《说卦传》云：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，至役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也。齐乎巽，巽，东南也；齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也；圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰至役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说乎兑。战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终，而所成始也，故曰成言乎艮。^②

① 见丁福保编纂《说文解字诂林》第14册，第13158、13159页。

② 《周易注疏》卷十三，《续修四库全书》经部易类第1册第489页。

这里已将八卦与八方、四季相配,有所谓“震,东方也”,“巽,西南也”,“离,……南方之卦也”,“兑,正秋也”,“乾,西北之卦也”,“坎,正北方之卦也”,“艮,东北之卦也”诸说。画成图,便如图-1。

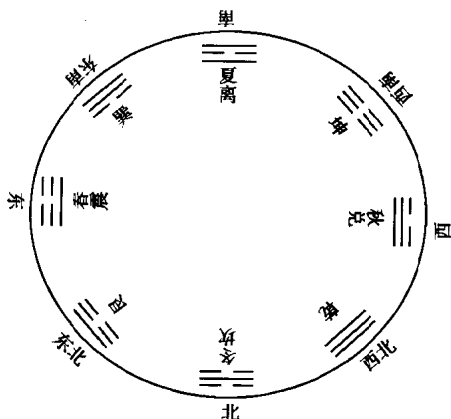


图 - 1

在此基础上,《乾凿度》又将八卦与十二月、十二支相配,说:

震生物于东方,位在二月;巽散之于东南,位在四月;离长之于南方,位在五月;坤养之于西南方,位在六月;兑收之于西方,位在八月;乾剥之于西北方,位在十月;坎藏之于北方,位在十一月;艮终始于东北方,位在十二月。

子曰:乾坤,阴阳之主也。阳始于亥,形于丑,乾位在西北,阳祖微据始也。阴始于巳,形于未,据正立位,故坤位在西南,阴之正也。君道倡始,臣道终正,是以乾位在亥,坤位在未,所以明阴阳之职,定君臣之位也。^①

按照此说画成图,便如图-2。

^① 见《纬书集成》第45页。

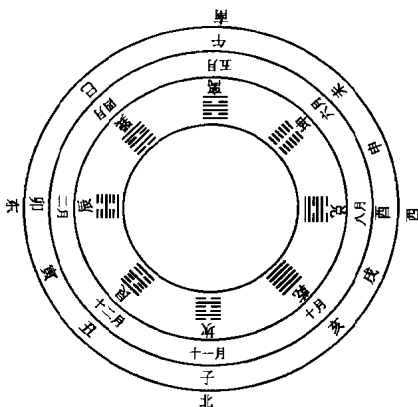


图 - 2

但是,此说是“坤位在未”,并非“土位在申”,这是由八卦对应十二地支未能周全地一一相应造成的。所以《乾凿度》又提出修正之说:

孔子曰:岁三百六十日而天气周,八卦用事各四十五日方备岁焉。故艮渐正月,巽渐三月,坤渐七月,乾渐九月而各以卦之所言为月也。^①

所谓“艮渐正月”、“坤渐七月”,实际是向艮主立春,坤主立秋说靠近。

而京房则明确地以艮主立春,当正月;坤主立秋,当七月。《太平御览》卷二十五引《京房占易》称:“立秋坤王,至凉风用事。”《新唐书·历志》载一行《卦议》说:“京氏又以卦爻配期之日,坎离震兑,其用事自分至之首,皆行八十分之日七十三。颐、晋、升、大畜,皆五日十四份,余皆六日七分。”^②论者说:此种说法,

① 见《纬书集成》第45页。

② 《二十五史》第6册第4197页,上海古籍出版社、上海书店1986年版。

将四正卦纳入一年的月份之中,即坎当十一月,离当五月,震当二月,兑当八月。其他四卦是:乾主立冬,当十月;坤主立秋,当七月;巽主立夏,当四月;艮主立春,当正月^①。据此,画成图,便如图-3。

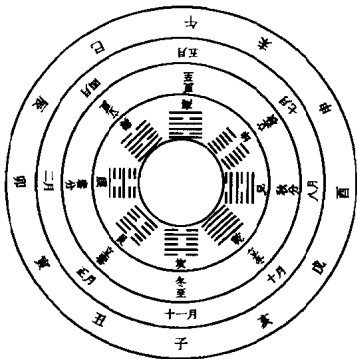


图 - 3

十二地支和十二月是对应的。从图-3可知:坎当十一月,卦位在子;离当五月,卦位在午;震当二月,卦位在卯;兑当八月,卦位在酉。依此类推,其它四卦则是:乾主立冬,当十月,卦位在亥;坤主立秋,当七月,卦位在申;巽主立夏,当四月,卦位在巳;艮主立春,当正月,卦位在寅。这就是说由该卦所属之节气,就可推定其月份;由月份,就可推知其所属地支。“立秋坤王”、“坤主立秋”,就知它当七月;其当七月,于地支,自然就在申。这样,《乾凿度》八卦卦气说的“坤位在未”在京房那里就成了“坤位在申”。

^① 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷第142页,华夏出版社1995年版。

四、八卦卦气说溯源

近来治易学史者多将八卦方位说的出现定在汉代。如说《说卦传》“帝出乎震”的“八卦方位说,是受了战国后期阴阳五行学说的影响”^①,认为《说卦传》后八章“主要特征是八卦方位说,秦汉之际所流行的阴阳家方位配四时的说法已可以作为它的根据。这就是说《说卦传》后八章有可能写于秦汉之际”^②。至于八卦卦气说,论者几乎都将它归诸于汉人之说,认为始自孟喜、京房^③。这是目前易学界一种有代表性的观点,这一观点不但涉及八卦方位说和卦气说出现的时代,更重要的是涉及到《说卦传》成书的时代。对此,笔者不敢苟同。

从方法论而言,这种说法犯了一个常识性的错误:在某种文献出现某一观点时,即以此文献为此一观点的上限。其实,这种结论是需要前提的,即必须看到历史上与此观点有关的所有文献。事实上,这一前提是很难满足的,尤其是在先秦、秦汉。我们现在能看到的,只可能是历史上先秦、秦汉文献的一小部分而已,本世纪以来出土的大量文献已充分证明了这一点。因此,在某种文献出现某一观点时,我们只能以此文献为此一观点的下限。《说卦传》有“帝出乎震”的八卦方位说,我们只能以《说卦传》是“帝出乎震”的八卦方位说的下限,而不能以此为上限,说至《说卦传》时始有“帝出乎震”的八卦方位说。因为既存在《说

① 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷第53页。

② 戴琰璋:《易传之形成及其思想》第13页,(台北)文津出版社1989年版。

③ 如朱伯崑《易学哲学史》第1卷第116页;林忠军《象数易学史》第1卷第55页,齐鲁书社1994年版。

卦传》的作者创造“帝出乎震”的八卦方位说的可能,也存在《说卦传》的作者沿用成说的可能。而根据现有的材料,我们无法否定后一种可能。《乾凿度》和京房的八卦卦气说也是如此,只能是下限,而无法证成它们是上限。所以,我们不能说至京房时方有“坤位在申”说,相反,而应当利用一切可能去探求京房“坤位在申”说的来源。

由许慎《说文解字》对“坤”字的说解可知,是有了“土位在坤”的卦气说,人们才据以创造出“从土从申”的“坤”字。据战国玺印文字,战国晚期人们已开始以“坤”为人名,这说明至少在战国晚期以前“坤”字已经流行,而“土位在申”的卦气说,自然要更早一个时期。由上文的分析可知,京房八卦卦气的“坤位在申”说即“土位在申”说。既然“坤”字是据“土位在申”说造成,那么,“坤位在申”的八卦卦气说的产生自然应当在“坤”字的产生之前,也就是说当在战国以前。由此可知,尽管京房有“坤位在申”的八卦卦气说,而八卦卦气说实非创自京房,而是京房沿用了战国以前的成说。

“坤位在申”的八卦卦气说是建立在《说卦传》“帝出乎震”章八卦方位说基础上的。有了“帝出乎震”章八卦和八方、四季的配合说,才衍生、发展出了八卦和十二月、二十四节气、十二地支配合的八卦卦气说。既然至少在战国时已有了八卦卦气说,那么《说卦传》“帝出乎震”章八卦方位说的产生当更早,当更远于八卦卦气说产生的“战国以前”。笔者曾经论证过坤卦“卦辞”是建立在八卦卦气说基础上的,离开了《说卦传》等文献记载的八卦与八方、四季、十二月相配的理论,上述《坤》卦卦辞将难以理

解”^①。坤卦卦辞是建立在八卦卦气说基础上的,这说明八卦卦气说的产生当在《周易》成书之前。这与本文八卦卦气说实非创自京房,而是京房沿用了战国以前的成说的结论完全是可以相互印证的。

由此可知,以八卦方位说来证明《说卦传》的晚出是不可取的,讲卦气说数典忘宗,将其起源归诸于汉人,并不符合历史的真相。

参 考 文 献

- 1 《纬书集成》,上海古籍出版社 1994 年版。
- 2 廖名春:《帛书易传初探》,(台北)文史哲出版社 1998 年版。
- 3 屈万里:《汉石经周易残字集证》,(台北)联经出版事业公司,1984 年版。
- 4 洪适:《隶释 隶续》,中华书局 1985 年版。
- 5 丁福保编纂:《说文解字诂林》,中华书局 1988 年版。
- 6 罗福颐主编:《玉玺汇编》,文物出版社 1981 年版。
- 7 吴振武:《〈古玺汇编〉释文订补及分类修订》,《古文字学论集》,香港中文大学出版社,1983 年版。
- 8 朱伯崑:《易学哲学史》第 1 卷,华夏出版社 1995 年版。
- 9 林忠军:《象数易学史》第 1 卷,齐鲁书社 1994 年版。
- 10 廖名春:《周易乾坤两卦卦爻辞五考》,《周易研究》1999 年第 1 期。

^① 廖名春:《周易乾坤两卦卦爻辞五考》,《周易研究》1999 年第 1 期第 42 页。

第三章

上海博物馆藏楚简《周易》管窥

1999年1月5日的《文汇报》刊登了该报记者张立行的报道《战国竹简露真容》，称上海博物馆四年前从香港文物市场购回的一批罕见的战国竹简，图册明年年初将出版。友人黄爱梅近日给我寄来了上海博物馆书法馆展览的十支楚简的释文，其中《武王践阼》简有两支，《孔子閒居》简有两支，《周易》简有两支，《季桓子》简有两支，《缁衣》简有两支。今试对其两支《周易》简作一蠡测，并以此对《豫》、《大畜》两卦和易学史上的一些问题展开讨论。

—

第一支《周易》简是《周易》的《豫》卦，内容包括卦画、卦辞和部分爻辞。释文如下：

䷏ 彖利建侯行师初六鸣条凶六二赍于石不冬日贞吉六

三 晶 可 彖 恐 退 又 恐 九 四 猷 彖 大 又 彖 毋 頽 欲 歷 六 五

包括卦画在内，共44字。下面试作考释：

“𠂔”，帛书易传《衷》引作“余”，帛书易经本作“馥”^①，阜阳汉简本^②、汉石经残字、王弼本等皆作“豫”。“𠂔”字亦见于《栞书缶》。郭店楚简“余”字六见，有四例即作“𠂔”，如《成之闻之》第33、36简，《尊德义》第23简^③。“𠂔”为“余”之繁文。《说文·食部》：“馥，饶也。从食，余声。”“余”从“馥”得声，故可与“馥”通用。郭店楚简《太一生水》第14简“又余于下”、“又余于上”两“余”字，皆为“馥”字之借。“馥”、“豫”音义皆近，故可通用。“余”从“馥”声，“豫”从“予”声。《礼记·曲礼》下：“予一人。”郑玄注：“予，余古今字。”《史记·龟策列传》“豫且”，《庄子·外物》作“余且”。“馥”有饶、多义，而“豫”《说文》以为“象之大者”，当有大义。两字义当相近。

“侯”，帛书易经本同，王弼本作“侯”。“侯”为“侯”之古文。郭店楚简“侯”字四见（不计重文），皆作“侯”。

“币”，帛书易经本、王弼本作“师”。“师”字从“币”。战国古文“币”均读为“师”。郭店楚简“币”字四见：《缁衣》篇第16、39简，《穷达以时》第5简，《成之简之》第25简，皆读为“师”。

“𠂔”，帛书易经本作“𠂔”，王弼本、帛书《系辞》引皆作“介”。“𠂔”字不见于字书，疑为“介”字的繁文。《广雅·释诂一》：“矢，正也。”当为“介”字增加的义符。《经典释文》云：“介，古文作𠂔……马作𠂔……”《说文·广部》：“𠂔，搔也。从广，介声。”“𠂔”、“𠂔”、“𠂔”字皆从介声。故“介”与“𠂔”、“𠂔”、“𠂔”、“𠂔”可通

① 见廖名春《马王堆汉墓帛书周易释文》，《续修四库全书》经部第1册，上海古籍出版社1995年版。

② 见胡平生《〈阜阳汉简·周易〉概述》，《简帛研究》第3期第256页，广西教育出版社1998年版。

③ 参见张光裕主编《郭店楚简研究》第1卷《文字编》，下同。

用。

“冬”，帛书《系辞》引同，帛书易经本、王弼本皆作“终”。《说文·夂部》：“冬，四时尽也，从夂，从夕。夕，古文终字。”《糸部》：“终，綵丝也。从糸，冬声。”“终”从“冬”声，故可通用。楚帛书和曾侯乙墓乐律钟有“终”字，从“夕”从“糸”。郭店楚简无“终”字；“冬”字四见，从夕从日，其中《老子》甲本第11简、《五行》第18简皆读为“终”。

“晶”，帛书易经本、王弼本皆作“三”。《说文》：“参，商星也。从晶，彡声。”因此，“参”可省作“晶”。而“参”同“三”。《广雅·释言》：“参，三也。”《左传·隐公元年》：“大都不过参国之一，中五之一，小九之一。”杜预注：“三分国城之一。”郭店楚简“晶”字九见，皆读为三。

“可”，阜阳汉简69号简作“歌”，帛书易经本作“杆”，王弼本作“盱”。《经典释文》云：“子夏作纡，京作汙，姚作盱。”案《说文》称“歌”“或从言”。《余义钟》、《蔡侯编钟》“歌”字从言从可，作“诃”。郭店楚简“诃”字一见于《穷达以时》第5简，二见于《性自命出》第24简，皆读为“歌”。“可”当为“诃”（歌）之借字。《经典释文》云：“盱，香于反。睢盱也。向云‘睢盱，小人喜悦之貌。’”孔颖达疏：“盱谓睢盱。睢盱者，喜说之貌。”《庄子·寓言》：“睢睢盱盱。”郭象注：“睢盱盱盱，跋扈之貌。”喜悦、跋扈与歌皆为表现豫乐之状，义有相通。“杆”、“盱”、“纡”、“汙”、“盱”皆从“于”得声，当为“盱”字之借。

阮元《周易注疏校勘记》：“古本‘豫’下有‘有’字。”^① 从楚

①《周易正义》卷三，《十三经注疏》第34页，中华书局1980年版。

简和帛书本看,当为衍文。徐芹庭以为古本当作“有迟有悔”^①,误。当作:“有悔迟有悔”。

“恂”,帛书易经本同,王弼本作“悔”,阜阳汉简作“𠄎”。“恂”从母声,音与“悔”、“𠄎”同,故可通用。《说文·卜部》:“𠄎,易卦之上体也。《商书》曰:曰贞曰𠄎。”段玉裁注:“今《尚书》、《左传》皆作悔,疑是壁中古文。”^②从阜阳汉简看,段说恐非。“𠄎”恐系卜易者为《周易》所作的专字,《易》出于卜筮,故以“卜”代“心”作义符。

“迟”,帛书易经本、王弼本作“迟”。“迟”为“迟”之异文。《集韵》:“迟,或作迟。”郭店楚简《老子》乙本第10简“迟”即写作“迟”。

“又”,帛书易经本同,王弼本作“有”。“又”、“有”通用。

“猷”,帛书易经本作“允”,王弼本作“由”。《经典释文》:“马作犹,云犹豫,疑也。”案“猷”即“犹”,楚简本与马融本同。“由”与“犹”音同,当为借字。“允”,帛书整理小组《释文》以为“允”之误字^③,其说是。“允”与“由”、“犹”音近。朱骏声《说文通训定声》曰:“允,转声亦读如由,缓行之状也。”《后汉书·来歙传》:“允豫不决。”李贤注:“允豫,狐疑也。”《窦武传》:“太后允豫未忍。”李贤注:“允豫不定也。”《马援传》:“允豫不决。”李贤注:“迟疑未定也。”《说文解字段注》:“古籍内允豫义同犹豫。”^④由此可知,字当依楚简本与马融本作“犹”,“由豫”故书当作“犹豫”。

“得”,帛书易经本、王弼本作“得”。“得”为“得”之本字。甲

①《周易异文考》第42页,(台北)五洲出版社1975年版。

②《说文解字段注》第135页,成都古籍出版社1981年版。

③《马王堆帛书〈六十四卦〉释文》,《文物》1984年3期第4页。

④说见张立文《帛书周易注释》第256-257页,中州古籍出版社1992年版。

古文、金文“得”字皆从贝从又，会手持海贝有所得之意。后加彳旁，分化出“得”字。郭店楚简“得”字皆作“𠄎”。

“毋”，帛书易经本、王弼本作“勿”。“毋”、“勿”通用。

“𠄎”，帛书易经本作“𠄎”，王弼本作“疑”。《说文》：“疑，惑也。从子、止、匕，矢声。”“𠄎”为“疑”之省文，省略了“止”。“𠄎”为“疑”之异构，省略了“止”，而以表人首的“页”代“子”。

“𠄎”，帛书易经本作“𠄎”，王弼本作“朋”。案“𠄎”、“𠄎”皆从“朋”得声，故可假借。

“欲”，帛书易经本作“甲”，王弼本作“盍”。“盍”、“甲”音近通用，《说文》“嗑读若甲”是为证。

“𠄎”，帛书易经本作“谗”，王弼本作“簪”。《经典释文》曰：“古文作𠄎，京作𠄎，马作𠄎，荀作宗，虞作𠄎。”“𠄎”字从辰从止，疑为辱字异文。“簪”、“𠄎”音同，为“潜”字之借。“潜”、“谗”音近义通。而“辱”与“潜”、“谗”义同。《说文·辰部》：“辱，耻也。”《心部》：“耻，辱也。”“𠄎”、“𠄎”与“耻”同为之部字。杨树达《释臧》：“盖臧本从臣从戈会意……甲文臧字皆象以戈刺臣之形，据形求义，初盖不得为善。以愚考之，臧当以臧获为本义也。”“臧”为奴隶的贱称，名词作动词用，其义亦当与“辱”同。“宗”与“崇”常通用，“崇”从“宗”声。《左传·昭公三年》：“谗鼎之铭。”孔颖达《正义》引服虔云：“谗鼎《明堂位》所云‘崇鼎’是也。”可见“宗”、“谗”也能通用。

由此，这支楚简可标点整理为：

䷋ 𠄎(豫)：利建侯(侯)行师(师)。初六，鸣𠄎(豫)，凶。
六二，𠄎(介)于石，不冬(终)日，贞吉。六三(三)，可(歌)𠄎
(豫)，𠄎(悔)；退(遲)又(有)𠄎(悔)。九四，𠄎(猶)𠄎(豫)，
大又(有)𠄎(得)，毋(勿)𠄎(疑)，𠄎(朋)欲𠄎(辱)。六五

二

根据以上的考证,前人关于《豫》卦九四爻辞的理解值得讨论。

第一是关于“由豫”的解释。侯果以“莫不由之,以得其豫”为说^①,王弼承之^②。虞翻以“目从也”、郑玄以“用也”释“由”^③,皆属一路。而马融“由”作“犹”,云:“犹豫,疑也”。从上述帛书《易经》本作“允(尤)”,楚简本作“猷”的情况看,马融说是正确的。“由豫”即“尤豫”,亦即“猷余”,本字当为“犹豫”。正因为爻辞于此言“犹豫”狐疑,所以下文称“勿疑”,否定这种迟疑不决的态度。帛书易经和楚简本,证明了马融说的正确和侯果、王弼、虞翻、郑玄说的错误。

第二关于“朋盍簪”的解释。王弼、孔颖达、陆德明、《子夏传》训“簪”为“疾”,郑玄训“速”同,以为“朋盍簪”是“群朋合聚而疾来”^④。而侯果训“簪”为“冠簪”,以为“朋盍簪”是“朋从大合,若以簪簪之固括也”^⑤,程颐、耿南仲、何楷从之^⑥。虞翻认为“簪”本作“戢”,聚会也^⑦。惠栋从之,以为“坤为土,坎为水,一阳倡而众阴应。若水土之相粘着,故云‘朋盍戢’。王弼从京本讹为簪”^⑧。近人高亨别创新说,颇值得注意:

① 见李鼎祚《周易集解》卷第四,中国书店1984年版。

② 孔颖达:《周易正义》卷二,《十三经注疏》第20页。

③ 见陆德明《经典释文》第22页,中华书局1983年版。

④ 见孔颖达《周易正义》卷二,《十三经注疏》第20页;陆德明《经典释文》第22页。

⑤ ⑦ 见李鼎祚《周易集解》卷第四。

⑥ 见《周易折中》第160、161页,巴蜀书社1998年版。

⑧ 见李富孙《易经异文释》引,《清经解续编》第2册第1314页。

盍疑借为嗑，《说文》：“嗑，多言也。”簪疑借为谮，簪、谮同声系，古通用。京作撻，亦同声系。其作贷、臧、宗、戡，亦一音之转耳。《说文》：“谮，诳也。”《一切经音义》十七引《三苍》“谮，谗也。”《广雅·释詁》：“谮，诳也。”《论语·颜渊篇》：“浸润之谮。”皇疏：“谮，谤也。”《诗·雨无正》：“谮言则退。”《巷伯》：“谋欲谮人。”义并同。勿疑朋嗑谮者，谓勿疑朋友之多言而谮己也。《诗·桑柔》：“朋友已谮。”即谓朋友簪己。^①

“朋盍簪”帛书易经本作“𡇗甲谗”，邓球柏解为“亲戚朋友说坏话。𡇗，亲朋，亲近。𡇗，借为朋。甲，借为狎。狎，亲近”^②。张立文《帛书周易注译》本王弼注孔颖达疏之说，以为“‘谗’假借为‘簪’”，但又认为“‘簪’作‘谗’义亦通”，持两可之说^③。

楚简本“𡇗欲𡇗”和帛书易经本“𡇗甲谗”是相通的。依高亨说，“盍疑借为嗑”而义为多言，则今本的“盍簪”即“嗑谮”，两字皆为动词，谓“多言而谮己”。帛书易经本之“谗”即“谮”，如此，“甲”亦即“嗑”之借字，不必读为“狎”，训为“亲近”。楚简本“𡇗”即“辱”，“辱”与“谮”义近，与“嗑谮”语法作用同，皆为“朋”之谓语。“欲”表明“辱”的时态，是将发生而尚未发生之事。帛书易经本和今本虽无“欲”字，但从“勿疑”来看，是所担心之事，“谗”“谮”也应是发生而尚未发生之事，与楚简形异而实同。

《子夏传》、王弼注训“簪”为“疾”，郑玄训“速”，孔颖达疏以“疾来”申之。后之学者多本之。如清人宋翔凤说：

① 高亨：《周易古今注》（重订本）第209页，中华书局1984年版。

② 邓球柏：《帛书周易校释》第186页，湖南人民出版社1987年版。

③ 张立文：《帛书周易注译》第257、258页。

《说文》八篇下又云：“𦥑，𦥑𦥑，锐意也，从二无。”按《说文》以“𦥑𦥑”为锐，则“𦥑”亦当训疾。……《淮南·本经》云：“兵莫憊于志，而莫邪为下。”高诱注：“憊，犹利也。”《墨子·明鬼》云：“若此之憊遽。”是“憊”有疾速之义，故曰利曰锐。^①

李富孙也说：

案《子夏传》“𦥑”训“疾”（王弼同），郑义相同。《释诂》：寔，速也。《释文》云：本或作走。《说文》：走，疾也。张揖《古今字诂》寔作𦥑。《埤苍》云：𦥑，疾也。𦥑与𦥑同音，字形亦相似（𦥑、𦥑、寔又皆读子感切）。陆希声曰：𦥑，今捷字（捷本《说文》走字）。王洙谓即《诗》不寔字。此并异字而同义。……段氏曰：古经无𦥑字，郑云速也，实寔之假借字，寔、寔、𦥑同字，寔即寔，古六、广通用。盖《古今字诂》今字作寔，古字作𦥑也。哉当以音为声，故与𦥑声、走声为伍。^②今人徐芹庭说近同^③。

从《子夏传》、王弼注的原文看，其所谓“疾”指“疾来”、“疾速”无疑。但笔者颇疑“疾”训有更古的来源，只是《子夏传》、王弼注作了错误的理解。“疾”有嫉妒、非难义。《战国策·秦策五》：“其为人疾贤妒功臣。”《礼记·缙衣》：“君毋以小谋大，毋以远言近，毋以内图外，则大臣不怨，迕臣不疾，而远臣不蔽矣。《叶（祭）公之顾命》曰：‘毋以小谋败大作，毋以嬖御人疾庄后，毋以嬖御士疾庄士、大夫、卿士。’”所谓“疾”，其义与“辱”、“谗”、“潜”实同。很可能《子夏传》、王弼注一类的作者，看到了前人的

① 宋翔凤：《周易考异》，《清经解续编》第2册第505页。

② 李富孙：《易经异文释》，《清经解续编》第2册第1314页。

③ 徐芹庭：《周易异文考》第42、43页。

“疾”训，未遑深思，却往“疾速”的思路想开了。

如上所述，《豫》卦九四爻辞先是说人对胜利、对大有所得犹豫狐疑，有忧谗畏讥之感；然后劝戒其不要多心，不要忧谗畏讥，不要担心朋友将说你的坏话。因袭旧注，是难以解释楚简本和帛书本的异文的。

三

第二支《周易》简是《周易》的《大畜》卦，内容也包括卦画、卦辞和部分爻辞。释文如下：

䷙ 大 筮 利 贞 不 象 而 飢 吉 利 涉 大 川 初 九 又 礪 利 已 九 二 车
效 复 九 鼎 良 马 由 利 美 贞 曰 班 车 戏 利 又 贞 達 六 四 僮 牛 之 擇 元
包括卦画在内，共 48 字。下面也试作考释：

“大”，阜阳汉简本、王弼本同，帛书易经本作“泰”。“大”、“泰”通用。

“筮”，帛书易经本、帛书易传《衷》引作“蓄”，阜阳汉简本、汉石经残字、王弼本作“畜”。“蓄”从“畜”得声，故可互用。《易·小畜》，《释文》：“畜，本又作蓄。”《易·大畜》，《释文》：“畜，本又作蓄。”《易·序卦》：“此必有所畜。”《释文》：“畜，本又作蓄。”“筮”字从竹从主，而“竹”与“畜”声近韵同。《中山胤嗣好蚤圆壶》“竹胃亡疆”，于豪亮《中山三器铭文考释》读“竹”为“畜”。汤余惠《读金文琐记》认为竹、畜、蓄诸字并音近义通。《尔雅·释草》：“竹，篇蓄。”《释文》：“陶宏景云：篇蓄亦呼为篇竹。”《诗·卫风·淇奥》毛传篇蓄亦作篇竹^①。竹、畜、蓄诸字音近义通，故从竹之“筮”

^① 例见王辉《古文字通假释例》第 212 页，（台北）艺文印书馆 1993 年版。

字亦可与“畜”通。

“豕”，各本皆作“家”。“豕”从爪，家声，读为家。郭店楚简“家”字八见，只一例作“家”。

“而”，各本皆无。

“飮”，帛书易经本、王弼本作“食”。《说文·食部》：“飮，粮也。从人、食。”段玉裁《注》：“以食食人物，本作食，俗作飮，或作饲。”“飮”字从人从食，会进食之意。食亦声。“飮”、“食”同源通用。

“礪”，帛书易经本、王弼本作“厉”。《说文》：“厉，旱石也。从厂，礪省声。”“厉”即“礪”之本字。“礪”为“厉”之或体，声符不变，义符“厂”则改为“石”。

“已”，帛书易经本、王弼本作“己”。“己”由“巳”出、同源通用。《周易·损》：“己事遄往。”“己”帛书本作“巳”。

“斂”，帛书易经本、王弼本作“说”。“斂”、“说”韵同声近，故可互用。包山楚简多有“以其故斂之”一语，荆沙铁路考古队读“斂”为“说”。魏石经《论语·学而》：“不亦斂乎？”商承祚《石刻篆文编》三·六“斂”读“说”。

“复”，帛书易经本作“复”、王弼本作“复”。“复”、“复”皆从“复”得声，故可互用。

“由”，帛书易经本作“遂”、王弼本作“逐”。“由”、“逐”韵近声同，故可互用。《周易·颐》：“其欲逐逐。”“逐逐”帛书本作“笛笛”。“遂”当为“逐”字形讹。

“莫”，帛书易经本作“根”、王弼本作“艱”，阜阳汉简 102 号简《噬嗑·九四》作“𪔐”。“艱”、“𪔐”皆从“莫”得声，故可互用。“莫”、“艮”音近，“艱”字的“莫”、“艮”皆为声符，故从艮之“根”可与“𪔐”、“莫”、“艱”互用。

“曰”，帛书本、王弼本同。《释文》：“郑人实反，云日习车徒。”是郑玄以“曰”为“日”。李鼎祚《周易集解》引虞翻注亦作“日”。程颐《易传》亦依“日”解。朱熹《本义》也以为“当为日月之日”。帛书《昭力》引无“曰”字。如此看，作“曰”不误，不必改“曰”为“日”，“曰”当为语气词。

“班”，帛书易经本、帛书易传《昭力》引作“阑”，王弼本作“闲”。“班”、“阑”、“闲”音义皆近，故可互用。

“车”，帛书易经本同，帛书易传《昭力》引、王弼本作“舆”。“车”、“舆”义近，故可互用。

“戏”，帛书易经本、帛书易传《昭力》引、王弼本作“卫”。“戏”字从爻从戈，戈与卫一为歌部，一为月部；爻与卫声同，韵一属宵部，一属月部，主要元音同。疑音近相通。

“𠄎”，帛书易经本、帛书易传《昭力》引、王弼本作“攸”，阜阳汉简作“𠄎”。“𠄎”、“攸”字音同，故可互用。“𠄎”疑“逌”之异体。《汉书·叙传上》：“栗取弔于逌吉兮。”颜师古《注》：“逌，古攸字也，攸亦所也。”^①

“逌”，帛书易经本、帛书易传《昭力》引、王弼本作“往”。“逌”从辵，从止，王声，为“往”之异体字。《说文》所载“往”之古文即作“逌”。

“僮”，帛书易经本、王弼本作“童”。“僮”从“童”得声，当为“童”之借字。

“𠂔”，帛书易经本作“鞫”，王弼本作“𠂔”，《释文》引九家、《说文》引作“告”，郑玄《注》作“𠂔”。《尔雅·释言》：“鞫，穷也。”《说文·牛部》：“𠂔，牛马牢也。从牛，告声。”“告，牛触人，角箸横

^① 王先谦：《汉书补注》第1732页，中华书局1983年版。

木,所以告人也。从口,从牛。”由此可知,“𡩺”是“告”的繁化,而“鞫”是“告”的同义辞。以“𡩺”“牢”牛,故谓之“穷”。“𡩺”字从木,从口,从幸,当为“𡩺”字异体。“幸”甲骨文像手桎之形,木表示手桎为木制,从口与“𡩺”从口同。

由此,这支楚简可标点整理为:

䷇大筮(畜):利贞,不彖(家)而飮(食),吉。利涉大川。
初九,又(有)礪(厲),利已(己)。九二,车斂(脱)復(輶)。
九三(三),良马由(逐),利美(艱)贞。曰班(闲)车戏(卫),
利又(有)貞(攸)遑(往)。六四,僮(童)牛之桎(桎),元

四

根据以上对大筮简异文的考释,来看大畜卦的爻辞,有两个问题值得检讨。

第一是六四的“童牛之桎”。此条爻辞的分歧主要集中在“桎”字的理解上。虞翻^①、朱熹^②、朱骏声^③ 等认为“桎”是用来约束牛角的横木。但“童牛”尚未角,“桎”又何所加? 故郑玄认为“持木以就足”,施桎于“童牛”之前足^④。戴侗认为:“告,笼牛口,勿使犯稼是也……童牛笼口,至今农家犹然。”^⑤ 刘歆曰“桎之言角也”,陆绩云“桎当作角”^⑥。杨尚奎则以“桎”为“特”之字

① 说见李鼎祚《周易集解》卷六。

② 《周易本义》第88页,广州出版社1994年版。

③ 《六十四卦经解》第117页,中华书局1958年版。

④ 王应麟编:《周易郑康成注》,文渊阁《四库全书》本。

⑤ 转引自丁福保《说文解字诂林》第3册第2070页,中华书局1982年版。

⑥ 见陆德明《经典释文》第23页。

误^①。此外,还有释“牯”为“教”的。从楚简作“𠩺”来看,以“牯”为“角”、以“牯”为“特”之误、释“牯”为“教”诸说皆不可从。从事理而言,“牯”加“童牛”之角不可信;施牯于“童牛”之前足闻所未闻,还是戴侗“笼牛口”说较胜。杨尚奎改字为训固不可从,但他从“童牛之牯”与“豮豕之牙”的比较为释,颇能启发人。“童牛之牯”与“豮豕之牙”句式相同,“豮豕之牙”是动宾结构,“童牛之牯”亦当如此。如果以“童”为幼小之义而修饰“牛”,则“童牛之牯”为一偏正结构性的名词,与动宾结构的“豮豕之牙”不类。因此,“童”与“豮”一样,应作动词解。《释名·释长幼》:“山无草木亦曰童。”《管子·侈靡》:“山不童而用贍。”《荀子·王制》:“山林不童而百姓有余材也。”杨倞注:“山无草木曰童。”《汉书·公孙弘传》:“山不童。”颜师古《注》:“童,无草木也。”“山无草木曰童”,“童”有“秃”、“光”之义。引申之,疑有去尽、脱光之义。而“童牛之牯”就当是去尽、脱尽牛的笼口。牛加笼口,勿使犯稼,对牛是一种束缚,去掉笼口,对牛是一种解放,故称“元吉”。蒙卦初六爻辞称“脱桎牯”,句式与意义皆与“童牛之牯”近。蒙卦之“童”字,人皆用儿童为训,其实也不尽如此。如蒙卦初六称“发蒙”、九二称“包蒙”、六四称“困蒙”,上九称“击蒙”,皆动宾结构,唯独六五“童蒙”以同义复词为解,颇为不类。从义理而言,“童蒙”而称“吉”,更不好理解。疑“童”亦当为动词,训为去尽、脱尽。去尽、脱尽蒙昧,故吉。不但文从字顺,而且与初六“发蒙”、九二“包蒙”、六四“困蒙”,上九“击蒙”也句式相同。

九三爻辞的“曰闲舆卫”,素有两解:一是“闲”训为“习”,以“曰”为“日”,“舆卫”为并列结构,“曰闲舆卫”,即“日习舆卫”,

^①《释“童牛之牯”、“豮豕之牙”》,《文史》第2辑第285页,中华书局1963年版。

“不断练习‘與卫’之技”^①，这是马融、郑玄^②、程颐^③、朱熹^④的意见。一是“闲”训为“阒”，这是王弼、孔颖达、陆德明的意见^⑤。王弼《注》：“闲，阒也；卫，護也。进得其时，虽涉艰难而无患也；與虽遇闲而故卫也。”孔颖达《疏》：“虽曰有人欲闲阒车與，乃是防卫见護也。”^⑥两说何者为是，我们可参考帛书易传《昭力》的解释：

问“闌與”之义。子曰：上正（政）卫国以德，次正（政）卫国以力，下正（政）卫[国]以兵。卫国以德者，必和其君臣之节，不耳之所闻败目之所见，故权臣不作，同父子之欲，以固其观赏。百姓之劝，以禁违教，察人所疾，不作奇心。是故大国属力焉，而小国归德焉。城郭弗修，五兵弗实，而天下皆服焉。易曰：“闌與之卫，利又（有）攸往。”若“與”且可以“闌”然“卫”之，况（况）以德乎？可不共（恭）之又（有）？^⑦

今本的“曰闲與卫”，帛书《昭力》此处与上文皆引作“闌與之卫”。而“闌與”之义，昭力的先生认为是“城郭弗修，五兵弗实，而天下皆服焉”。换言之，“城郭”、“五兵”即“與”，“弗修”、“弗实”即“闌”。因此，“闌與”之义即“偃武修文”，反对以力服人，主张以德服人。由此可知，王弼、陆德明、孔颖达的意见是正确的。“闌（闲）”就是阒，就是止，也就是闲置，“闌與”就是把兵车闲置起

① 黄寿祺、张善文：《周易译注》第223页，上海古籍出版社1989年版。

② 见陆德明《经典释文》第23页。

③ 《伊川易传》卷二，文渊阁《四库全书》本。

④ 《周易本义》第88页。

⑤ 陆说见《经典释文》第23页。

⑥ 《周易正义》卷二，《十三经注疏》第40页。

⑦ 见廖名春《马王堆汉墓帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部易类第1册第51页。

来,放到一边。以这种“偃武”的方法来“卫国”,昭力的先生认为是“上政”,这是正统的儒家思想。楚简字作“班”,“班”与“闲”、“阑”不但音近,义也相通。班有回去、徘徊不进义。所谓“班师”即回师。《易·屯·六二》:“乘马班如。”孔颖达《正义》:“《子夏传》云:班如者,谓相率不进也。马季长云:班,班旋不进也。”^①《子夏传》与马融皆以“不进”释“班”,“不进”即“止”,义与“阂”同。所以,从楚简和帛书《昭力》之说相印证,完全可以得出“曰闲舆卫”的本义。

五

跳出微观的考据,从易学史的宏观考察,上述《周易》楚简可引发我们对一系列重要问题的思考。

首先是卦画的问题。张政烺先生 80 年代曾发表过《试释周初青铜器铭文中的易卦》^②、《帛书〈六十四卦〉跋》^③、《易辩——近几年根据考古材料探讨〈周易〉问题的综述》^④ 等论文,在学界掀起了数字卦研究的热潮。张先生从商、周、战国时期的数字卦一直追寻到阜阳汉简、马王堆帛书,认为阜阳汉简本《周易》“爻题称九六,而实际画的却是一八,和殷周古筮资料相同”,“盖阜阳简《周易》所根据的底本早,故在卦画上犹保留古老的形式。这说明当时正是新旧交替的时节,而马王堆帛书《六十四卦》上的卦画确是中国最早用阴阳爻写成的,其阴爻作 丷 犹带 八 字一

①《周易正义》卷一,《十三经注疏》第 19 页。

②《考古学报》1980 年第 4 期。

③《文物》1984 年第 3 期。

④《周易纵横录》,湖北人民出版社 1986 年版;《中国哲学》第 14 辑,1988 年。

分为二痕迹”^①。这实质是说,马王堆帛书《六十四卦》之前,《周易》用的是与“殷周古筮资料相同”的数字卦;帛书《六十四卦》时,通行的阴阳爻卦画才取代了数字卦。换言之,就是到西汉初,《周易》才从数字卦转变为符号卦。这一观点在学界有相当大的影响。如果能成立的话,不但《系辞传》伏羲氏画卦的传说得推翻,《周易》阴阳哲理的传统认识也将“皮之不存,毛将焉附”?易学史自当改写。但从上述楚简看,这种观点是不能成立的。楚简上的卦画非常清楚,阴爻、阳爻与今天通行的“—”、“--”符号无别,如大畜卦卦画作䷙,豫卦卦画作䷏,与今通行本基本一致。上海博物馆楚简据传出自荆门郭家岗一号楚墓,其墓葬时间要早出马王堆帛书 150 年左右。因此,说“马王堆帛书《六十四卦》上的卦画是中国最早用阴阳爻写成的”,显然与事实不符。细加检讨。其误有三。

一是论证逻辑有误。符号卦晚出的结论是根据出土文献中数字卦的下限和符号卦的上限推出的。在张先生看来,殷、周时期的甲骨、青铜器上的易卦是数字卦,战国时期天星观楚简上的易卦也还是数字卦,阜阳汉简《周易》仍是数字为卦,帛书《周易》才用阴阳爻为卦,但“其阴爻作 𠄎 犹带 八 字一分为二痕迹”。因此,就以数字卦的下限作为符号卦的上限。其实数字卦的下限是不能作为符号卦的上限的。就好比人是从猿进化来的,我们不能因为现在有猿,就否定人的存在一样。天星观楚简有数字卦,并不能证明战国时就没有卦画。天星观楚简与上海博物馆楚简都出自纪山楚国贵族陵墓区,数字卦与符号卦在楚国并存,证明以数字卦的下限为符号卦上限的判断是完全错误的。

①《帛书〈六十四卦〉跋》。

二是对阜阳《周易》、帛书《周易》阴爻性质的认定有误。阜阳简阴爻作“∧”，帛书作“𠄎”，这和书写形式是有关的。竹简或帛书上的行栏很窄，象今本那样，写作“--”，中间断开的部分容易模糊而连成直线，易与阳爻“—”混淆，而作“∧”或“𠄎”，与阳爻“—”易于区别。因此，阜阳简阴爻作“∧”、帛书阴爻作“𠄎”，并不一定与数字有关，而是为了突出它与阳爻的区别，对今本的“--”形加以变通的结果^①。张先生将卦画书写的问题提高到数字与卦画之别的高度来认识，结果不但将阜阳《周易》的阴爻误认为筮数，而且建立起天星观楚简上的筮数与阜阳汉简《周易》、帛书《周易》上的卦画符号的直接系连，实质是错认了亲戚。

三是不符合帛书《系辞》之说。今本《系辞传》“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离”一段亦见于帛书《系辞》。从“作结绳……盖取诸离”等来看，离与下文所谓益、噬嗑诸卦，都应是卦画卦而非数字卦。如果是数字卦，“网罟”等则无从谈起。卦画卦是否为伏羲氏时代的产物还不好肯定，但可以肯定的是，帛书《系辞》决不会将“中国最早用阴阳爻写成的”的“帛书《六十四卦》上的卦画”说成是汉人所为。所以，不顾传统文献的记载而低估卦画符号出现的时代在易学史上是非常危险的。

其次是卦名的问题。传统的说法认为卦名是对卦象的说

^① 说参李学勤《周易经传溯源》第215页，长春出版社1992年版。

明,它是与卦辞、爻辞同时产生的。今人高亨^①、李镜池^②、陈金生^③则认为卦名和卦象无必然联系,卦名后于卦爻辞,是后人从爻辞中摘取一、两字而成。近藤浩之则进一步说“战国中期以前没有卦名”^④。从上述楚简来看,卦名“夬”、“大筮”居于卦画之后,下接卦爻辞,与今通行本无异。所以,说“战国中期以前没有卦名”是不能成立的。至于卦名到底是与卦辞、爻辞同时产生的,还是后于卦爻辞,现在还不好下结论,但至少可以说,在战国中期的楚简里,卦名与卦爻辞并存,我们在楚简《周易》里还找不出支持卦名后于卦爻辞说的证据。

再次是爻题的问题。清儒惠栋《易例》称:“古文《易》上下本无初九、初六及用九、用六之文。故《左传·昭二十九年》蔡墨述《周易》,于乾初九则曰乾之姤,于用九则曰其坤。说者谓初九、初六皆为汉人所加。”^⑤这就是说,《周易》原无爻题、用题。后说者更以为爻题、用题为汉人所加。其根据是《左传·昭公二十九年》蔡墨称引《周易》乾坤两卦爻辞皆称“乾之某”、“坤之某”,而不说“初九”、“九二”、“九五”、“上九”、“用九”、“上六”。这种不信《周易》本经而信《左传》称引的做法,在文献学上是不足为据的。上述楚简《周易》夬卦有“初六”、“六二”、“六三”、“九四”、“六五”,大筮卦有“初九”、“九二”、“九三”、“六四”。与帛书《周易》,阜阳汉简本《周易》同。楚简《周易》的墓葬年代距《左传》的成书年代不会太远,作为出土的最早的《周易》版本,其可靠性应

①《周易古经今注》(重订本)第24页。

②《周易探源》第278页,中华书局1978年版。

③《周易与中国哲学》,《文史》第14辑第313~315页,中华书局1980年版。

④《从出土资料看〈周易〉的形成》,汉城'98国际周易学术会议论文集《21世纪与周易》第365页。

⑤《易例》二《九六义》,《清经解续编》第2册第777页。

该更胜于蔡墨称引。所以,《周易》原无爻题、用题说,不符合楚简《周易》,帛书《周易》、阜阳汉简本《周易》的事实。

关于《周易》本经的作年,从古至今有种种异说。《系辞传》认为它成书于殷末周初;陈梦家^①、李镜池^②、宋祚胤^③ 以为它作于西周末年;廖平^④、皮锡瑞^⑤、陆侃如^⑥、梅应运^⑦ 以为它成于春秋;本田成之^⑧、郭沫若^⑨ 则认为它作于战国初年;近藤浩之认为“《周易》六十四卦的卦辞、爻辞的整理、编纂,应该是战国中期”^⑩;陈玉森、陈宪猷更发高论,认为先秦无《易经》,《易经》成于西汉昭、宣间^⑪。现在,上海博物馆所藏楚简《周易》出,无论卦画,还是卦爻辞,与今通行本基本相同,应该说陈玉森、陈宪猷“先秦无《易经》”的“大胆设想”,已经被证伪了。从抄写的时间早于墓葬时间,成书时间又早于抄写时间看,近藤浩之的“战国中期”说也是不能成立的。现在虽然还没有春秋时期、战国初年的《周易》本子出土,但从帛书易传孔子论《易》和郭店楚简有关的记载看,春秋说和战国初年说也是不可信的。我们不能奢望

①《郭沫若〈周易的构成时代〉书后》,见郭沫若《周易的构成时代》附录,长沙商务印书馆 1940 年版。

②《周易筮辞续考》,见《周易探源》,中华书局 1978 年版。

③《周易新论》第 34~52 页,湖南教育出版社 1982 年版。

④《六艺馆丛书·知圣篇》卷上。

⑤《经学通论·论卦辞文王作爻辞周公作皆无明据当为孔子作》,中华书局 1954 年版。

⑥《论卦爻辞的年代》,《清华周刊》39 卷 9 期,1932 年版。

⑦《周易卦爻辞成书时代之考索》,《新亚书院学术年刊》13 期,1971 年版。

⑧《作易年代考》,见江侠庵编译《先秦经籍考》,上海商务印书馆 1931 年版。

⑨《周易的构成时代》,长沙商务印书馆 1940 年版。

⑩《从出土资料看〈周易〉的形成》,汉城'98 国际周易学术会议论文集《21 世纪与周易》第 364 页。

⑪《先秦无〈易经〉论》,《中山大学学报》哲社版 1986 年第 1 期。

古书的记载能全部被出土文献证实,但从已经被证实的部分里,研究者应该从方法论上反省自己致误的原因。如果基本不相信文献的记载,只是一味地画地为牢,出土了汉代的帛书本,就说《周易》成书于战国末期;出土了战国中期本,就说《周易》成书于战国初年……这种所谓的严谨,总是会受到出土文献的嘲弄的。

参 考 文 献

- 1 孔颖达:《周易正义》,《十三经注疏》,中华书局 1980 年版。
- 2 陆德明:《周易音义》,《经典释文》,中华书局 1983 年版。
- 3 李鼎祚:《周易集解》,中国书店 1984 年版。
- 4 宋翔凤:《周易考异》,《清经解续编》第 2 册,上海书店 1988 年版。
- 5 李富孙:《易经异文释》,《清经解续编》第 2 册,上海书店 1988 年版。
- 6 徐芹庭:《周易异文考》,(台北)五洲出版社 1975 年版。
- 7 高亨:《周易古经今注》(重订本),中华书局 1984 年版。
- 8 荆门博物馆:《郭店楚墓竹简》,文物出版社 1998 年版。
- 9 张光裕主编:《郭店楚简研究》第 1 卷《文字编》,(台北)艺文印书馆 1999 年版。
- 10 廖名春:《马王堆汉墓帛书周易释文》,《续修四库全书》经部第一册,上海古籍出版社 1995 年版。
- 11 胡平生:《〈阜阳汉简·周易〉概述》,《简帛研究》第 3 辑,广西教育出版社 1998 年版。
- 12 张政烺:《帛书〈六十四卦〉跋》,《文物》1984 年第 3 期。

- 13 张政烺:《试释周初青铜器铭文中的易卦》,《考古学报》1980年版,第4期。
- 14 近藤浩之:《从出土资料看〈周易〉的形成》,汉城'98国际周易学术会议论文集《21世纪与周易》。

《周易》丰卦卦爻辞新考

前修时贤对《周易·丰》卦的解说,笔者向来存有疑义。虽有一些新的想法,但始终有一些难点难以突破。近来与王德有、李申、郑万耕、王博诸友论《易》,砥砺切磋,颇有收获。因而对《周易·丰》卦作了一番较为深入的考察。现将笔者关于该卦的一些不成熟的意见发表如下,以作引玉之用。



《丰》卦笔者以为通篇是讲日蚀。前修时贤对此有不同程度的论述。如清人惠栋《周易集解评注》就说:“日中见斗,日食之象也。”^① 李光地《周易折中》也说:“‘日中见斗’,甚而至于‘见沫’,所取喻者至昏伏于至明之中,然以实象求之,则如太阳食时是也。食限多,则大星见;食限甚,则小星亦见矣。”^② 朱骏声《六十四卦经解》解九三爻辞说同,又以“上六为日全食之象”^③,又说“《丰》卦有月蚀之象”^④。今人黄玉顺以《丰》卦为“遭遇日

① 引自《周易古经今注》(重订本)第324页。

② 《御纂周易折中》第212页。

③ 《六十四卦经解》第242-244页。

④ 《六十四卦经解》第239-240页。

食之歌”，“写一位旅人遇日全食，天昏地暗，星斗显现，急忙投宿一户人家之所见”。但具体则只于六二、九三、九四爻辞以日食为解^①。其实，《丰》卦不但六二、九三、九四、上六爻辞是讲日食之事，卦辞、初九和六五爻辞也与日蚀有关。可以说，整个《丰》卦就是记叙日蚀之事及其影响。下面试为论证。

卦名“丰”，《彖传》、《序卦》都训为大，郑玄以为“丰之言倂，充满意也”^②，陆德明以为“丰是腴厚光大之义”^③，孔颖达则以为“丰者多、大之名，盈足之意”^④。今人之说大多不出乎此。大、多、盈、足，是丰之基本义，不能说错。但丰作为卦名，却有它的特殊意义。所谓丰，是爻辞“丰其蔀，日中见斗”、“丰其沛，日中见沫”、“丰其屋”之“丰”，指阴影丰大而蔽日，实即日蚀。《杂卦》说：“《丰》多故也，亲寡《旅》也。”《丰》为日蚀，阴影丰大而蔽日，所以说“多故”。帛书《二三子》第35行记载：

卦曰：“丰，亨，王假[之]；勿自忧，宜日中。”孔子曰：

“[此言]□也。勿忧，用贤弗害也。日中而盛，用贤弗害，亨

亨亦宜矣。黄帝四辅，尧立三卿，帝王者之处□□□也。”^⑤

从“勿忧，用贤弗害也。日中而盛，用贤弗害”来看，所谓“盛”的是“贤”，指贤臣，所以说“王”要“勿忧”、要“用贤弗害”。臣“盛”实际是释卦名丰之义，是阴影丰大而蔽日的一种政治学说解。由此可知，卦名丰不是指一般的丰大，而是指日蚀。

“亨”，旧注都以之为筮辞，训为亨通。高亨以为“亨”字，释

①《易经古歌考释》第251-256页。

②《经典释文》引，第29页。

③《经典释文》，第29页。

④《周易正义》，《十三经注疏》第67页。

⑤《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部易类第1册第20页。

为享祀^①。从上引帛书“元亨亦宜矣”说来看,“孔子”说与旧注同,还是作筮辞,训为亨通好。今本《损》卦“二簋可用享”、《益》卦“王用享于帝”、《困》卦“利用享祀”诸“享”字,在帛书《易经》中,都写作“芳”^②。而“亨”字都作“亨”。如果“亨”当作“享”的话,帛书《易经》就会有将“亨”写作“芳”之例。但事实上帛书《易经》无一例“亨”作“芳”。可见高亨说绝不可信。

“王假之”,“假”帛书经文和《二三子》都作“段”^③。“段”为“假”之借字。王弼注和孔颖达疏都训为“至”^④,今人多从之。但据《彖传》“‘王假之’,尚大也”之训,“假”是训为“大”。帛书《二三子》以“用贤弗害”释之,其意与《彖传》相近。所谓“用贤弗害”,就是像“黄帝四辅,尧立三卿”一样,不因贤臣功大势盛而嫉恨,而是要大力支持臣下有为。由此可知,《彖传》和帛书《二三子》之意,都是以宽大、大度释“假”。《家人》卦九五爻辞说:“王假有家,勿恤,吉。”王引之《经义述闻》曰:

“王假有家”者,王者宽假其家人也。《乡饮酒义》曰:“夏之为言假也,养之,长之,假之,仁也。”《释名》曰:“夏,假也,宽假万物,使生长也。”是“假”有宽大之义。故《象传》曰:“‘王假有家’,交相爱也。”^⑤

王引之以《家人》卦之“假”为宽大,其说是。其实《丰》卦之“假”

① 《周易古经今注》(重订本)第321页。

② 见《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书》经部易类第1册第3、14、10页。

③ 见《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书》经部易类第1册第7页。

④ 见《周易正义》,《十三经注疏》本第67页。

⑤ 《经义述闻》第25页,江苏古籍出版社1985年版。

字亦当训为宽大、大度^①。所谓“王假之”，指天子对阴影丰大而蔽日之事看得很轻，表现得很大度。

“勿忧，宜日中”，当为“王假之”的内容。“日中”疑为“日中见斗”、“日中见沫”之省。“宜”指“日中见斗”、“日中见沫”适宜，是正常的天体运动。此“宜”字与上“亨”字相应。如“日中”是单纯指“日中”之时，则与爻辞失去联系了。《彖传》说：

日中则昃，月盈则食；天地虚盈，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？

“而况于人乎？况于鬼神乎”是解释“勿忧”之意，“日中则昃，月盈则食”则是解释“宜日中”之意。如“宜日中”是指“日中”之时祭祀为宜，说“日中则昃，月盈则食”则不合。正因“宜日中”是指“日中见斗”、“日中见沫”适宜，是正常的天体运动，所以才说“日中则昃，月盈则食”。帛书《二三子》解为“日中而盛”，指的是“日中而臣盛”，即“中日而丰”，日中之时出现日蚀，所以下文说“用贤弗害，元亨亦宜矣”，要求天子对臣盛的现象宽容、大度一些。这与一般的记载大不相同。如《开元占经》卷十“日在东方七宿蚀五”引“石氏曰”：

日入房而蚀，王者有忧昏乱，大臣专权，必有忧病。^②

则是以日蚀为“大臣专权”，“王者”对此是以为“忧病”，害怕权落臣手，君被臣欺。孔颖达说：“日食，阴侵阳，臣侵君之象。救日食所以助君抑臣也。”^③ 持论同。与帛书《二三子》完全是两种

① 《涣》卦卦辞说：“涣：亨，王假有庙，利涉大川，利贞。”“涣”有散义，故言“假”，此“假”亦为宽大之意。《涣》卦、《萃》卦的“王假有庙”，帛书《易经》皆作“王假于庙”。按“有”当为“于”字之借。“王假有庙”当为“王假于庙”。即王在宗庙很宽大、很大度。

② 瞿县悉达：《唐开元占经》第91、92页，中国书店影印本1989年版。

③ 孔颖达：《春秋左传正义》卷四十八，《十三经注疏》本第2082页。

心态。所以帛书《二三子》之说当是春秋战国以来政在诸侯、政在大夫的反映。

由上可知,卦辞的意思是说,出现日蚀,亨通。天子对日蚀的出现表现很大度,说:不要担心,日中之时出现日蚀是正常的。

笔者的上述解释是否符合《周易》经文创制时代的知识背景呢?我们可以看看文献的下列记载:

惟仲康肇位四海,胤侯命掌六师。羲和废厥职,酒荒于厥邑,胤后承王命徂征。告于众曰:“……惟时羲和颠覆厥德,沈乱于酒,畔官离次,叔扰天纪,遐弃厥司,乃季秋月朔,辰弗集于房,瞽奏鼓,啬夫驰,庶人走,羲和尸厥官罔闻知,昏迷于天象,以干先王之诛。《政典》:‘先时者杀无赦,不及时者杀无赦。’”^①

这一记载虽然出于《古文尚书》,但亦见于《左传·昭公十七年》、今本《竹书纪年》和《史记·夏本纪》,当属可信。夏代羲和主管观测天象,因为贪杯没有及时报告日蚀,引起社会不安,犯了杀头罪。因为《政典》有规定:“先时者杀无赦,不及时者杀无赦。”由此可知,当时一般的日蚀都是能够预报的,能够预报的日蚀一般也不会引起社会不安。《左传·昭公二十一年》记载:

秋七月壬午朔,日有食之。公问于梓慎曰:“是何物也?祸福何为?”对曰:“二至、二分,日有食之,不为灾。日月之行也,分,同道也;至,相过也。其他月则为灾,阳不克也,故常为水。”^②

梓慎认为“二至”、“二分”时发生日蚀是正常现象,是日月运行造

①《古文尚书·虞夏书·胤征》,《十三经注疏》第158页。

②《十三经注疏》第2098页。

成的。已部分地否定了日蚀是灾异的看法。既然从夏代到春秋都有以日蚀为正常现象,不以为怪的认识,那末,笔者对《丰》卦卦辞的上述解释就应该符合《周易》经文创制时代的知识背景。

二

初九爻辞帛书《易经》作“初九,禺斤肥主,唯旬,无咎,往有尚”^①。除了一些用字的问题外,与今本同。但笔者颇疑此条爻辞有脱文。帛书易传《衷》第16、17行记载:

是故键之炕龙,壮之触藩,句之离角,鼎之折足,鄮之虚盈,五繇者,刚之失也,动而不能静者也^②。

所谓“键之炕龙”,指《乾》卦上九爻辞“亢龙有悔”;“壮之触藩”,指《大壮》卦九三爻辞“羝羊触藩”;“句之离角”,指《姤》卦上九爻辞“姤其角”;“鼎之折足”,指《鼎》卦九四爻辞“鼎折足”。唯独“鄮之虚盈”所指不明。从“五繇者,刚之失也”来看,“鄮之虚盈”当指《丰》卦刚爻。《丰》卦刚爻有三,一是初九,二是九三,三是九四。九三、九四爻辞结构对称,不像有脱文的样子。因此“虚盈”当出自初九,是帛书易传《衷》所本之经文《丰》卦初九爻辞有“虚盈”二字^③,整条爻辞很有可能是:初九,虚盈,遇其配主,唯旬,无咎,往有尚。

所谓“虚盈”,当指日中而阴影蔽日,即日中时发生日蚀。

“遇其配主”与九四“遇其夷主”句式相近。帛书易传《繆和》

①《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书》经部易类第1册第7页。

②《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书》经部易类第1册第31页。

③笔者曾认为“鄮之虚盈”是受了《彖传》“天地盈虚”说的影响,现在看来,恐误。见廖名春《帛书〈易之义〉简说》,《道家文化研究》第3辑第199页,上海古籍出版社1995年版。

篇认为“遇者，见也。见夷主者，开始梦兆而亟见之者也，元秦蓼公、荆庄、晋文、齐桓是也”^①。“夷主”是“秦蓼公、荆庄、晋文、齐桓”一类的有为之君，如此说来，“配主”之意也当相近。“配”，陆德明《经典释文》说“郑作妃”^②，虞翻、孟喜亦作“妃”^③，帛书《易经》作“肥”。“肥”、“配”乃“妃”字之借。邓球柏等将帛书《易经》“肥主”解为肥族首领^④，恐误，帛书易传《繆和》以“夷主”为“秦蓼公、荆庄、晋文、齐桓”，他们不是夷族首领，自然这里的“肥主”也不能解为肥族首领。《说文·女部》：“妃，匹也，从女己声。”^⑤“妃”为匹配，“妃主”即相匹敌之人，实指蔽日的阴影。

“旬”，旧注有两解。一解为十日^⑥，一作“均”或“钧”，解为均等^⑦。从“妃主”看，后说为胜。此指太阳有一半为阴影所蔽，另一半阴影还未及，势均力敌，故曰“旬(均)”。这种太阳和阴影势均力敌的食象是日月运行的正常天象而非灾异，故说“虽旬，无咎”。过一段时间日蚀就会过去，阳光又会大放光芒，所以说“往，有尚”。“尚”，即上，指太阳居优势地位。

所谓“虚盈”、“遇其配(妃)主”、“旬(均)”，从食相来看，当属“初亏”。《小象》说“‘虽旬无咎’，过旬灾也。”认为“初亏”还是小问题，日蚀发展到“初亏”以后，进入“食既”、“食甚”阶段，就会出现更严重的问题。似乎也是从食相的角度来解释的。

由此可知，初九爻辞是说：日中时发生日蚀，太阳出现了

①《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部易类第1册第42页。

②《经典释文》第29页。

③《周易异文考》第103页。

④见邓球柏《帛书周易校释》第203页，湖南人民出版社1987年版。

⑤《说文解字段注》649、650页，成都古籍书店1981年版。

⑥如虞翻，见徐芹庭：《周易异文考》第103页。

⑦见《经典释文》第29页。

手,但这种天象是暂时的,没有问题,过一段时间太阳又会大放光芒。

三

六二爻辞“丰其蔀”之“蔀”,本指丰席,为遮盖之物,此指蔽日之阴影。帛书《易经》作“剖”^①,郑、薛作“菩”^②,皆为借字。“丰其蔀”即阴影越来越丰大,这是对日蚀现象的描写。

“日中见斗”,“日中”指日蚀发生的时间;“见斗”,也是描写日蚀的情景。因为“丰其蔀”,阴影越来越丰大,接近把整个太阳都遮住了,以致于现出了北斗七星。从食相来看,当属日全食的“食既”阶段。

“斗”,孟喜作“主”^③,帛书《易经》作“斗”^④,帛书易传《繆和》多作“斗”,但也有二处形误为“久”^⑤。高亨从孟喜说,以为“日中见主,即日中见烛,谓正午燃烛”^⑥。从帛书《易经》和易传《繆和》看,不可从。李富孙云:“《诗》:‘酌以大斗。’徐仙民音主。《周礼·鬯人》音同。宋均《易纬》注云:‘斗,主也,四行之主,故谓之神斗。’是斗音义与主同,故孟作主。”^⑦其说是。

“往”,一般以“前往”作解,此指食相继续发展。此字应与下文断开。“得疑疾”,指有些人看见日蚀而发狂。“疾”为大病,故不能以一般的疑心病作解。

①④《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书》经部易类第1册第7页。

②③见《经典释文》第29页。

⑤廖名春:《帛书〈繆和〉释文》,《帛书易传初探》第282页,(台北)文史哲出版社1998年版。

⑥《周易古今注》(重订本)第323页。

⑦《易经异文释》,《清经解续编》第2册第1323页。

“孚”，旧注训为诚。帛书《易经》作“复”^①。疑“孚”为借字，“复”为本字。“发”，当从《广雅·释诂四》训明。“有复，发若”，是针对“得疑疾”之人而言，认为日蚀很快就会过去，太阳将会恢复光明。一般的注解囿于《小象》“信以发志”说，以“信”释“孚”，以致爻辞意思难以连贯。今帛书《易经》出，“孚”作“复”，与《复》卦之“复”同，其义不但与下文“发”可联系，与整个卦爻辞也密合无间。

由此可知，六二爻辞是说：阴影越来越丰大，接近把整个太阳都遮住了，以至于现出了北斗七星。随着日蚀的发展，有些人害怕得发狂。但是日蚀只是暂时的，太阳将会恢复光明，吉利。

四

九三爻辞“沛”字，陆德明《经典释文》云：“本或作旆，谓幡幔也。……姚云滂沛也。……子夏作芾，传云小也。郑、干作韦，云祭祀之蔽膝。”^②高亨以为字当作“废”，亦作“芟”，“草舍也”^③。帛书《易经》作“𦵏”^④。邓球柏解为𦵏草^⑤。张立文以“𦵏”为“沛”字之借，从姚说解为“滂沛大雨貌”^⑥。按“沛”字当以“作旆，谓幡幔也”说为是^⑦。“旆”为“幡”，而从“番”之字与从“烦”之字常通用^⑧。由此可知帛书《易经》本“𦵏”字当为“幡”之

① ④《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部易类第1册第7页。

②《经典释文》第29页。

③《周易古今注》（重订本）第323、324页。

⑤《帛书周易校释》第205页。

⑥《帛书周易注释》第292页。

⑦王弼注：“沛，幡幔。”《十三经注疏》第68页。

⑧例见高亨、董治安《古字通假会典》第218页，齐鲁书社1989年版。

借字。“旆”、“幡”音义相近，故可互用，旆为幡幔，此指蔽日的阴影，与六二爻辞“蓐”同，但程度有所加深。

“沫”，《九家易》以为“斗杓后小星”^①，其说是。从“丰其蔀”到“丰其沛”，食限由“多”到“甚”，所以不但北斗七星可见，连“斗杓后小星”也出现了。从食相来看，此当属日全食的“食甚”阶段。

日蚀是太阳的暂时失明，并非其永久失明，所以说“无咎”。但暂时失明毕竟也是失明，对于太阳来说也是挫折，故爻辞以“折其右肱”、折断右臂为喻。

《小象》说：“‘丰其沛’，不可大事也；‘折其右肱’，终不可用也。”“食甚”是最黑暗之时，所以说“不可大事也”，不是作大事的时候。但这种黑暗是暂时的，日蚀最终还是会过去。“终不可用也”的主语当为“丰其沛”。王弼注：“虽有左在，不足用也。”孔颖达疏同^②。皆误。

由此可知，九三爻辞是说：阴影越来越丰大，把整个太阳都遮住了，斗杓后小星星也出现了。就像折断了右臂一样，没有什么了不起的大问题。

五

九四爻辞与六二爻辞一样，也有“丰其蔀，日中见斗”。对此，有用爻位作解的，如孔颖达曰：“‘丰其蔀’者，九四以阳居阴，阍同于六二，故曰‘丰其蔀’也。”^③也有用象数作解的，如李道平

①《周易集解》卷十一第7页。

②③《十三经注疏》第68页。

就说：“二与四同功，故两爻辞亦相类也。”^① 也有怀疑六二爻辞有误的，如高亨。笔者以为这些解释虽有可取之处，但皆未中肯綮。

九四之“丰其蔀，日中见斗”，反映出的食相是“生光”。九三爻辞“丰其沛，日中见沫”反映的食相是“食甚”，整个太阳都被阴影遮住了。“食甚”过后，日全食结束，阴影开始逐渐消退，太阳又重新露出光芒。由于太阳复明生出微光，所以斗杓后的小星星就看不见了，只能看见大一点的北斗七星。《周易》作者以相同的爻辞处于不同的爻位来表现日食的不同食相，确实独具匠心。

关于这一段爻辞，帛书《易传》《繆和》篇第13到16行有解释，很值得参考：

（繆）和问先生曰：“吾闻先君其[举]义错法、发[号]施令于天下也。皎焉若□□□□□世，循者不惑眩焉。今《易·丰》之九四曰：‘丰其剖（蔀），日中见斗，遇其夷主，吉。’何胃（谓）也？”子曰：“丰者，大也。剖（蔀）者，小也。此言小大之不惑也。盖君之为爵（爵）立（位）赏庆也。若臚（体）执（势）然。大能[馭]细，故上能使下，君能令臣。是以动则又（有）功，静则又（有）名。列执（势）必奠（尊），赏禄甚厚，能弄（宠）傅君而国不损敝者，盖无又（有）矣。‘日中见斗’，夫日者，君也。久（斗）者，臣也。日中而久（斗）见，君将失其光矣。日中必顷（倾），几失君之德矣。遇者，见也。见夷主者，其始梦兆而亟见之者也，其秦缪（繆）公、荆庄、晋文、齐桓（桓）是也。故易曰：‘丰其剖，日中见斗，遇其夷主，吉。’

① 李道平：《周易集解纂疏》第486页，中华书局1994年版。

此之胃也。”^①

这里以“日”为君，以“斗”为臣，以“日中见斗”为“君将失其光”，以“丰其蔀”为“大能[馭]细”，“上能使下，君能令臣”云云，乃是基于日蚀而引申出的政治学理论。“梦兆”，复辞同义，萌发之意。“梦”通“萌”。《马王堆汉墓帛书·十六经·观》：“寺(待)地气之发也，乃梦(萌)者梦(萌)而兹(孳)者兹(孳)，天因而成之。”又《行守》：“逆节梦生，其谁骨当之。”^②《汉书·主父偃传》即作“逆节萌生”，而“兆”也可释为“始”与“萌”。《左传·哀公元年》：“能布其德而兆其谋。”杜预注：“兆，始也。”^③“其始梦兆而亟见之”，指刚开始光明萌生而后来光明大现。此释“遇其夷主”，则“遇其夷主”意当为遇见了光明萌生之人。从天象来说，“夷主”当指微光复明之日。主语当为阴影。此“夷”字当训为“灭”，与《明夷》卦之“夷”同。阴影遇到微光复明之日，日全食开始消失，故筮辞曰“吉”。以“平”训“夷”^④、以“等”训“夷”^⑤，以“常”训“夷”^⑥，或以“夷主”为夷人的首领^⑦，都不能说通卦爻辞。《小象传》以“吉行”为解，也是着眼于太阳复明之义。不然，其“行”何“吉”之有？

由此可知，九四爻辞是说：阴影虽然还丰大，但已开始消退，只能看到北斗七星了。太阳开始复明，阴影遇到了已经消失了

①《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部易类第1册第42页。

②国家文物局古文献研究室编：《马王堆汉墓帛书》[壹]第62、78页，文物出版社1980年版。

③《十三经注疏》第2154页。

④如孔颖达《周易正义》，《十三经注疏》本第68页。

⑤如程颐《易传》、朱熹《周易本义》，见李光地《周易折衷》第213页。

⑥如《周易古今注》(重订本)第324页。

⑦如《帛书周易校释》第205页。

的主人,吉利。

六

六五爻辞“来章”从食相来看,当属“复圆”。所谓“来”,指光明复来。“章”,即彰、显,指阴影尽退,太阳光芒毕现,恢复圆形。日蚀到此结束,所以说“有庆誉,吉”。第五爻爻辞一般都较为圆满、吉祥,如《乾》卦九五是“飞龙在天,利见大人”,《坤》卦六五是“黄裳,元吉”,《丰》卦亦是如此。

由此可知,六五爻辞是说:阴影尽退,太阳光芒毕现,恢复圆形,有福庆和佳誉,吉利。

七

上六爻辞为此次日全食的回顾,表现人们对此次日全食的感觉,重点在描写“食甚”阶段的背景。

“丰其屋”,“丰”不是指一般的丰大,而是指黑暗笼罩。“蔀其家”,旧注以“蔀”为遮蔽,可从。“闒”同窥,闒,寂静无声。“丰其屋,蔀其家”,是对“食甚”时黑暗的静态描写。“闒其户,阒其无人”,是对“食甚”时黑暗的动态描写。一静一动,写尽了日全食时人们的恐怖。“三岁”,非实数,极言其多年。“覿”,见也。“三岁不覿”,即多年未见。意为此次日全食非同寻常,是多年所未曾见过的。故曰“凶”,至为凶险。据说,凡在同一地点,日之全食须三百余年始见一次^①。所以,“三岁不覿”,当非无根之

^① 董作宾:《中康日食》,见徐旭生《中国古史的传说时代》第161页,《民国丛书》,商务印书馆1935年版。

言。

《周易》各卦上爻处于一卦的尽头，往往有“物极必反”之义。《乾》卦上九“亢龙有悔”是九五“飞龙在天，利见大人”之反，《坤》卦上六“龙战于野，其血玄黄”是六五“黄裳，元吉”之反，《丰》卦亦是如此，此爻也是六五“来章，有庆誉，吉”之反。《小象传》说：“‘丰其屋’，天际翔也；‘闾其户，闾其无人’，自藏也。”“天际翔”，李鼎祚《周易集解》引孟喜曰：“天降下恶祥也。”^①“际”，《经典释文》：“郑云：当为瘵。瘵，病也。”“翔”，“郑、王肃作祥。”^②李富孙认为：“瘵、际字形相似，故郑云当为瘵。《汉书·西域传》师古注：翔与详同，假借用，详、祥字本通。古恶征亦曰祥。……际、降字形相涉，故本或为际。”^③其说是，“际”为“降”字之形讹，“翔”为“祥”之借，而“祥”为凶兆也。“天际翔”即“天降祥”，天降下恶祥。《小象传》此解，也是以“其屋”为日全食之象，为凶兆。

由此可知，上六爻辞是说：黑暗笼罩了一切，房屋也看不见了。窥视别人家里，四周好像没有人一样。这是多年所未曾见过的日蚀，至为凶险。

八

综合《丰》卦的上述卦爻辞，我们可以很清楚地看到两点：

第一，《丰》卦卦爻辞相当完整地记叙和描写了一次日全食的全过程。其中初九爻辞写食相的“初亏”，六二爻辞写食相的

①《周易集解》卷十一第8页。

②《经典释文》第29页。

③《易经异文释》，《清经解续编》第2册第1324页。

“食既”，九三爻辞写食相的“食甚”，九四爻辞写食相的“生光”，六五爻辞写食相的“复圆”，由于日全食就在“食甚”，所以上六爻辞对“食甚”又作了重点描写，而卦辞则是对整个日蚀过程的概写。

第二，对日全食人们有两种截然不同的认识：一般以日全食为灾异的象征。故以“食甚”为凶，甚至“得疑疾”；以太阳“复圆”为吉。但以“王”为代表，则认为日蚀是正常的天象，不值得担心，所以持“宽假”的态度。后者主要体现在卦辞里，因此，可以说，《丰》卦的主旨认为日蚀是正常的。

《丰》卦关于日全食的上述记载和思想，在天文学史和思想史上具有相当的意义。笔者的上述考证如果能成立的话，证明依靠传统文献和出土文献的“双重互证”，立足于字词考据与卦义易例的相互结合，完全可以逐渐探求出《周易》卦爻辞的本义，而单凭爻位说和象数说去追寻本义，只能治丝益棼。

参 考 文 献

- 1 孔颖达：《周易正义》，《十三经注疏》本，中华书局 1980 年版。
- 2 陆德明：《经典释义》，中华书局 1983 年版。
- 3 李鼎祚：《周易集解》，中国书店 1984 年版。
- 4 李光地：《御纂周易折中》，上海古籍出版社 1990 年版。
- 5 李富孙：《易经异文释》，《清经解续编》第 2 册，上海书店 1988 年版。
- 6 朱骏声：《六十四卦经解》，中华书局 1958 年版。
- 7 高亨：《周易古经今注》（重订本），中华书局 1984 年版。

- 8 徐芹庭:《周易异文考》,(台北)五洲出版社 1975 年版。
- 9 张立文:《帛书周易注译》,中州古籍出版社 1922 年版。
- 10 廖名春:《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书》经部易类第 1 册,上海古籍出版社 1995 年版。
- 11 黄玉顺:《易经古歌考释》,巴蜀书社 1995 年版。

中
編

易
傳
考
辨

原书空白页

《大象传》早于《彖传》论

《易传》七种十篇中的《彖传》和《象传》的关系，近代以来颇受学者们瞩目。顾颉刚先生说：

我疑心《象传》之爻的部分原与《彖传》相合，这一种出现在前；至于《象传》的卦的部分则是后来出的。^①

李镜池先生也说：

原来这两篇传是两个人作底，——至少是两个人。一个在前，作了《彖传》，解释六十四卦与其卦辞……到了《象传》作者出来，看见《彖传》只解卦辞，以为是不完全之作，于是采用《彖传》底办法，把爻辞也解释了。^②

高亨先生则更进一步，说：

《彖传》当是最早之一篇。《彖传》仅解六十四卦之卦名卦义及卦辞，不解爻辞。《象传》解六十四卦之卦名卦义及三百八十条爻辞，不解卦辞。《象传》何以只解爻辞，而不解卦辞哉？其因《彖传》已解卦辞，不须重述，灼然甚明。此

①《论〈易经〉的比较研究及〈彖传〉与〈象传〉的关系书》，《古史辨》第3册上编第137页。

②《易传探源》，《古史辨》第3册第109页。

《彖传》作于《象传》之前之明证。^①

除极个别人以外^②，目前学者们一般都认为《易传》七种十篇中，《彖传》最早，《象传》出于《彖传》之后。

笔者认为，《彖传》与《象传》的关系并非如此简单，至少就《大象传》来说，它分析卦象的部分肯定要早于《彖传》，它阐释卦义的部分，也不会晚于《彖传》。下面，试从分析《彖传》、《大象传》释上下卦之序入手，再结合其语言特点和文献记载，来证成这一观点。

一、《大象传》释上下卦之序

《大象传》共 64 条，它们每条都由两部分组成：第一部分分析别卦的卦象并由此点出卦名，第二部分则讲君子等观象而获得的政治和道德启示。

《大象传》分析别卦的卦象是通过经卦分析法进行的。它分析构成别卦的上下两个经卦的关系，有着明显的规律性。这一点，前贤早就认识到了。如《噬嗑·大象传》说：

雷电，噬嗑；先王以明罚敕力法。

宋儒程颐说：

象无倒置者，疑此文互也。^③

噬嗑，卦体为䷔，上离下震。《说卦》曰“震为雷”，“离为电”。《大象传》以“雷电”释噬嗑卦之象，分析上下经卦显然是自上而上。程颐从“象无倒置者”出发，怀疑《大象传》的“雷电”当为“电雷”

① 《周易大传今注》卷首《周易大传说》。

② 刘大均先生持《大象》先于《彖传》说，见《周易概论》第 20、21 页。

③ 《伊川易传》第 82 页。

之讹,其实质是认为“大象传”释别卦之上下经卦之序,是自上而下的。晁公武说亦同^①。朱熹《周易本义》也取程颐说,以为《大象传》“‘雷电’当作‘电雷’”^②。看来,晁、朱与程颐一样,都是以自上而下为《大象传》释上下经卦之序。

宋儒关于《大象传》释卦体例的这一认识,是否合乎《大象传》的实际?我们可以进行检验。《周易》六十四卦除乾、坤、震、艮、坎、离、兑、巽八重卦上下经卦皆同外,其余五十六卦上下经卦皆不相同。《大象传》以经卦分析法分析这五十六个别卦的卦象,其次序有三。

第一是自上而下。它们共三十九卦,依次如下:

1.“云雷,屯。”屯卦䷂上坎下震。《说卦》:“震为雷”,“坎为水”。从卦象言,坎水在震雷之上,将雨而未成,故为云。“云雷”,即上坎下雷。

2.“山下出泉,蒙。”蒙卦䷃上艮下坎。《说卦》:“艮为山”,“坎为水”。朱熹《本义》:“泉,水之始出者。”^③ 故“山下出泉”即上艮下坎。

3.“云上于天,需。”需卦䷄上坎下乾。云即坎,天即乾。

4.“天与水违行,讼。”讼卦䷅上乾下坎。上乾为天,下坎为水。

5.“地中有水,师。”师卦䷆上坤下坎。上坤为地,下坎为水。

6.“风行天上,小畜。”小畜卦䷈上巽下乾。上巽为风,下乾为天。

7.“上天下泽,履。”履卦䷉上乾下兑。上乾为天,下兑为泽。

^① 项安世《周易玩辞》第77页引,上海古籍出版社1990年版。

^② 廖名春点校本第77页。

^③ 廖名春点校本第43页。

8.“天地不交，否。”否卦䷋上乾下坤。上乾为天，下坤为地。

9.“天与火，同人。”同人卦䷌上乾下离。上乾为天，下离为火。

10.“火在天上，大有。”大有卦䷍上离下乾。上离为火。下乾为天。

11.“地中有山，谦。”谦卦䷎上坤下艮。上坤为地，下艮为山。

12.“雷出地奋，豫。”豫卦䷏上震下坤。上震为雷，下坤为地。

13.“泽中有雷，随。”随卦䷐上兑下震。上兑为泽，下震为雷。

14.“山下有风，蛊。”蛊卦䷑上艮下巽。上艮为山，下巽为风。

15.“风行地上，观。”观卦䷓上巽下坤。上巽为风，下坤为地。

16.“山下有火，贲。”贲卦䷖上艮下离。上艮为山，下离为火。

17.“山附于地，剥。”剥卦䷖上艮下坤。上艮为山，下坤为地。

18.“天下雷行，物与无妄。”无妄卦䷘上乾下震。上乾为天，下震为雷。

19.“山下有雷，颐。”颐卦䷚上艮下震。上艮为山，下震为雷。

20.“泽灭木，大过。”大过卦䷛上兑下巽。上兑为泽，下巽为木。《说卦》：“巽为木”。

21.“雷风，恒。”恒卦䷟上震下巽。上震为雷，下巽为风。

22.“天下有山，遯。”遯卦䷠上乾下艮。上乾为天，下艮为山。

23.“雷在天上，大壮。”大壮卦䷡上震下乾。上震为雷，下乾为天。

24.“明出地上，晋。”晋卦䷢上离下坤。上离为明，下坤为地。明为日，为火。

25.“风自火出，家人。”家人卦䷤上巽下离。上巽为风，下离为火。

26.“上火下泽，睽。”睽卦䷥上离下兑。上离为火，下兑为泽。

27.“雷雨作，解。”解卦䷧上震下坎。上震为雷，下坎为水。

28.“山下有泽，损。”损卦䷨上艮下兑。上艮为山，下兑为泽。

29.“风雷，益。”益卦䷩上巽下震。上巽为风，下震为雷。

30.“泽上于天，夬。”夬卦䷪上兑下乾。上兑为泽，下乾为天。

31.“天下有风，姤。”姤卦䷫上乾下巽。上乾为天，下巽为风。

32.“泽上于地，萃。”萃卦䷬上兑下坤。上兑为泽，下坤为地。

33.“地中生木，升。”升卦䷭上坤下巽。上坤为地，下巽为木。

34.“泽无水，困。”困卦䷮上兑下坎。上兑为泽，下坎为水。

35.“泽中有火，革。”革卦䷰上兑下离。上兑为泽，下离为火。

36.“雷电皆至，丰。”丰卦䷶上震下离。上震为雷，下离为

电。

37.“风行水上，涣。”涣卦䷺上巽下坎。上巽为风，下坎为水。

38.“水在火上，既济。”既济卦䷾上坎下离。上坎为水，下离为火。

39.“火在水上，未济。”未济卦䷿上离下坎。上离为火，下坎为水。

《大象传》释以上三十九别卦之体，皆是自上而下，先言上经卦之象，再说下经卦之象，无一例外。

第二是形式虽先下后上，实质却自上而下。这样的卦共十五个，依次如下：

1.“地上有水，比。”比卦䷇上坎下坤。上坎为水，下坤为地。“地上有水”形式上是先举下经卦坤地，再举上经卦坎水，但“地上有水”实即“水在地上”，释比卦的构成仍是自上而下。

2.“泽上有地，临。”临卦䷒上坤下兑。上坤为地，下兑为泽。“泽上有地”实即“地在泽上”，也是以上下为序。

3.“山上有泽，咸。”咸卦䷞上兑下艮。上兑为泽，下艮为山。“山上有泽”实即“泽在山上”，仍是以上下为序。

4.“山上有水，蹇。”蹇卦䷦上坎下艮。上坎为水，下艮为山。“山上有水”实即“水在山上”。

5.“木上有水，井。”井卦䷯上坎下巽。上坎为水，下巽为木。“木上有水”即“水在木上”。

6.“木上有火，鼎。”鼎卦䷱上离下巽。上离为火，下巽为木。“木上有火”即“火在木上”。

7.“山上有木，渐。”渐卦䷴上巽下艮。上巽为木，下艮为山。“山上有木”即“木在山上”。

8.“泽上有雷，归妹。”归妹卦䷵上震下兑。上震为雷，下兑为泽。“泽上有雷”即“雷在泽上”。

9.“山上有火，旅。”旅卦䷷上离下艮。上离为火，下艮为山。“山上有火”即“火在山上”。

10.“泽上有水，节。”节卦䷻上坎下兑。上坎为水，下兑为泽。“泽上有水”即“水在泽上”。

11.“泽上有风，中孚。”中孚卦䷼上巽下兑。上巽为风，下兑为泽。“泽上有风”即“风在泽上”。

12.“山上有雷，小过。”小过卦䷽上震下艮。上震为雷，下艮为山。“山上有雷”即“雷在山上”。

13.“雷在地中，复。”复卦䷗上坤下震。上坤为地，下震为雷。“雷在地中”即“雷在地里”，坤地居外，震雷居里。

14.“天在山中，大畜。”大畜卦䷙上艮下乾。上艮为山，下乾为天。“天在山中”即“天在山里”，艮山居外，乾天居里。

15.“明入地中，明夷。”明夷卦䷣上坤下离。上坤为地，下离为明。“明入地中”即“明入地里”，坤地居外，离明居里。

上十五例可分为两类，第一至第十二例是一类，其语言形式为“乙上有甲”。表面上是乙在甲先，释别卦之体是从下卦到上卦，但从语意上看，上卦在下卦之上，仍是遵循由上而下之序。第十三至第十五例这三例说下卦在上卦之中，或说下卦入于上卦之中，其语意同于前三例，上卦居外，下卦居里，仍是以上下之序分析别卦的卦象结构。

第三是自下而上。这样的例子《大象传》只有两个：

1.“天地交，泰。”泰卦䷊上坤下乾。上坤为地，下乾为天。

2.“雷电，噬嗑。”噬嗑卦䷔上离下震。上离为电，下震为雷。

如上所述，程颐《易传》、朱熹《本义》皆以为今本《噬嗑·大象

传》有误，项安世《周易玩辞》更说：

石经作“电雷噬嗑”，晁公武氏曰：六十四卦《大象》无倒置者，当从石经。^①

张清子说：

蔡邕石经本作“电雷”。^②

熹平石经《周易·杂卦》残石之阴，有“易经梁”三字，可知其本于梁丘氏^③。如此可知，在西汉梁丘氏本中，《噬嗑·大象》是作“电雷”，也是以上下之序释噬嗑卦的经卦之象。因此，这一例外可以排除。但《泰·大象》的“天地交，泰”就不好说是“地天交，泰”，因为泰卦和否卦是反对卦。《否·大象》说“天地不交，否”，“天地不交”是对“天地交”的否定。从《否·大象》可证《泰·大象》的“天地交”不误。“天地交，泰”是自下而上释别卦之体，这在所有五十六卦中应是唯一的例外。这一例外可能的解释有二：一是“天地”系“地天”之误；二是“天地”系成辞，犹如“阴阳”，人们不习惯于说“地天”就如同不习惯于说“阳阴”一样。《系辞》虽强调“天尊地卑”，但总是称“阴阳”而不说“阳阴”。究其原因，还是习惯在起作用。因此，《大象传》的作者在释泰卦之象时，就不自觉地打破了自上而下之例。这两种可能，比较而言，应以后者为是。

由此可知，《大象传》在解释五十六个上下经卦不同的别卦之体时，尽管它运用了两种不同的表述方式，但除了泰卦之外，它实际上都采取了自上而下之序。程颐、晁公武论定《大象传》释别卦之体“无倒置者”，应该是正确的。

① 项安世：《周易玩辞》第77页。

② 转引自李光地等《周易折中》第317页，上海古籍出版社1990年版。

③ 见屈万里《汉石经周易残字集证》卷一，（台北）联经出版事业公司1984年版。

二、《彖传》释上下经卦之序

《彖传》释别卦之体较之《大象传》复杂得多。《大象传》只从上下经卦的角度来分析别卦的构成,而《彖传》除了这种“一分为二”式的经卦分析法之外,它还更多地从爻位关系即六爻之位的角度来释别卦之体。这里,笔者不拟讨论后者,只拟探讨《彖传》是如何用经卦分析法分析别卦之体的。

黄沛荣先生对《彖传》释卦的体例进行了分析,其结论是:

《彖传》释卦,除少数特例外,其叙述之次序,皆自下卦而上卦;反观《大象传》作者分析各卦之时,大多自上而下。

古人咸谓《彖传》辞义古朴,最合经义,信不诬矣。^①

黄先生认为《彖传》释卦,大多以自下而上为序,其认识有正确的一面。然证诸文献,《彖传》释卦并非像他所说的那样简单,尚有更复杂的现象和更深层的原因值得探讨^②。下面,拟在黄先生工作的基础上,进行全面考察。

《彖传》一共对四十五个别卦的上下经卦进行了分析,它们是:

1. 屯:“动乎险中”,“雷雨之动满盈”。屯卦䷂下震上坎。《说卦》:“震,动也。”坎为险。动、险,是震、坎两经卦的德性象征,是卦象之性质。“动乎险中”,是由下震而上坎。“雷雨”指屯卦下震上坎之象。

2. 蒙:“蒙,山下有险,险而止,蒙。”蒙卦䷃下坎上艮。“山下

^① 《周易象象传易理探微》第36页。

^② 我在朱伯崑先生主编的《易学基础教程》(广州出版社1993年版)第90、91页中简单阐述过这一观点,但限于体例,尚未充分展开。

有险”，是指上下经卦之象，上为艮山，下为坎险。“险而止”，是指出蒙卦上下经卦各自的德性，下坎有险性，上艮有止性。

3. 需：“险在前也，刚健而不陷。”需卦䷄下乾上坎。“险在前也”即“险在天前也”，“天”字省。这是说需卦的上下经卦之象，上为坎险，下为乾天。“刚健而不陷”，是说需卦下乾有刚健之性，上坎有险性。

4. 讼：“上刚下险，险而健。”讼卦䷅下坎上乾。“上刚下险”，刚、险皆卦象，即乾天、坎水之代名词。这是说讼卦上为乾刚、下为坎险。“险而健”，是说讼卦下坎有险性，上乾有健性。

5. 师：“行险而顺。”师卦䷆下坎上坤，“险”指下坎之性，“顺”指上坤之性。

6. 比：“比，辅也，下顺从也。”比卦䷇下坤上坎。《说卦》：“坤，顺也。”“下顺从也”是说比卦下坤有顺从之性。

7. 小畜：“健而巽。”小畜卦䷈下乾上巽。《说卦》：“乾，健也”《广雅·释诂一》：“巽，顺也。”《字汇·巳部》：“巽，与逊同。”《书·尧典》：“巽朕位。”蔡沈《集传》：“吴氏曰：巽、逊古通用。”^① 陆德明《经典释文》：“巽音逊。马云：让也。”《论语·子罕》：“巽与之言，能无说乎？”马融注：“巽，恭也。谓恭孙谨敬之言。”^② 故“健而巽”，是说小畜卦下乾有健性，上巽有逊顺之性。

8. 履：“说而应乎乾。”履卦䷉下兑上乾。《说卦》：“乾，健也；……兑，说也。”说通悦，乾通健。这是说履卦下兑有悦性，上乾有健性。

9. 泰：“则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳

① 卷之一第3、4页，《四书五经》第6种，北京市中国书店1985年版。

② 转引自程树德《论语集释》第617页，中华书局1900年版。

而外阴,内健而外顺,内君子而外小人:君子道长,小人道消也。”泰卦䷊下乾上坤,“天地交”应是释上下卦之象,其序是由下而上,与《大象传》“天地交”说同。疑系成辞之故。“上下交”,“上”指下乾之象,“下”指上坤之象。“阳”、“健”指下乾之性,“阴”、“顺”指上坤之性。“君子”、“小人”本系经卦的事物象征,指卦象,但这里实际是指德性象征,指卦德。如果说“天地交而万物通也,上下交而其志同也”是从卦象分析入手的话,这几句则是阐释经卦的德性象征:下卦有阳性、健性、君子之德,上卦有阴性、顺性、小人之德。下卦为乾健,上卦为坤顺,反映出君子之道增长、小人之道消退的意义。《集解》引《九家易》曰:“谓阳息而升,阴消而降也。”^① 阳即君子之道,阴即小人之道,所以,这里的“君子”、“小人”云云,皆是指卦德,并非单纯指卦象。

10. 否:“则是天地不交而万物不通也,上下不交而天下无邦也。内阴而外阳,内柔而外刚,内小人而外君子:小人道长,君子道消也。”否卦䷋下坤上乾。“天地不交”、“上下不交”释上下经卦之象。乾为天、为上,坤为地、为下。内指下卦,外指上卦。“内阴而外阳,内柔而外刚,内小人而外君子”是说否下卦坤有阴性、柔性、小人之德,否上卦乾有阳性、刚性、君子之德。否卦这种下坤上乾的结构,象征着小人之道增长,君子之道消退。

11. 同人:“文明以健。”同人卦䷌下离上乾,上离有文明之德,上乾有刚健之德。

12. 大有:“其德刚健而文明。”大有卦䷍下乾上离,乾有刚健之德,离有文明之德。此名言是指卦德,次序是由内而外,自下而上。

^① 李鼎祚:《周易集解》卷第四,北京市中国书店1984年版。

13. 豫：“顺而动。”豫卦䷏下坤上震，“顺”指下卦坤之德，“动”指上卦震之德。

14. 随：“动而说。”随卦䷐下震上兑，这是说随下卦震有动性，上卦兑有说(悦)性。

15. 蛊：“巽而止蛊。”蛊卦䷑下巽上艮。“巽”，通逊。这是说蛊卦下巽有逊顺之德，上卦艮有止德。

16. 临：“说而顺。”临卦䷒下兑上坤，这是说临卦下兑有说(悦)性，上坤有顺性。

17. 观：“顺而巽。”观卦䷓下坤上巽，这是说观卦下坤有逊顺之德，上巽有逊德。

18. 噬嗑：“刚柔分，动而明，雷电合而成章。”噬嗑卦䷔下震上离。孔颖达《正义》：“刚柔分，谓震刚在下，离柔在上。”^①《说卦》：“震一索而得男，故谓之长男，……离再索而得女，故谓之中女”，“震，动也”，这是说噬嗑卦下震有刚性、动性，上离有柔性、明性。“雷电”释噬嗑之象，下震为雷，上离为电。

19. 贲：“文明以止。”贲卦䷖下离上艮，这是说贲卦下离有文明之德，上艮有止性。

20. 剥：“顺而止之。”剥卦䷖下坤上艮，这是说剥卦下坤有顺德，上艮有止性。

21. 复：“动而以顺行。”复卦䷗下震上坤，这是说复卦下震有动性，上坤有顺德。

22. 无妄：“动而健。”无妄卦䷘下震上乾，这是说无妄卦下震有动性，上乾有健性。

23. 大畜：“刚健笃实……能止健。”大畜卦䷙下乾上艮。“刚

^① 卷三，《十三经注疏》第25页。

健笃实”，指大畜卦下乾有刚健之德，上艮有笃实之德。孔颖达《正义》曰：“刚健谓乾也，乾体刚性健，故言‘刚健’也；笃实谓艮也，艮体静止，故称‘笃实’也。”^①“能止健”，止，抑止，指上艮；健，指下乾。这是从上下卦象取义，说明“大畜”之时能规正健强者。

24. 大过：“巽而说行”。大过卦䷛下巽上兑。此“巽”字通逊。是说大过卦下巽有逊德，上兑有说(悦)性。程颐《易传》云：“下巽上兑，是以巽顺和说之道而行也。”^②

25. 咸：“止而说。”咸卦䷞下艮上兑，“止而说”是说下卦艮有静止之性，上卦兑有欣悦之性。

26. 恒：“雷风相与，巽而动。”恒卦䷟下巽上震，“雷风相与”是释上下经卦之象，震为雷，巽为风。“巽而动”，则是释上下经卦之德，巽有逊顺之德，震有动性。

27. 大壮：“刚以动。”大壮卦䷡下乾上震，“刚”指下卦乾之德，“动”指上卦震之性。

28. 晋：“明出地上，顺而丽乎大明。”晋卦䷢下坤上离。“明出地上”，释上下经卦之象。明，指上离为火、为日；地，指下坤。“顺而丽乎大明”，释上下经卦之德。“顺”，指下坤之性；“丽乎大明”，指上离之性。孔颖达《正义》：“坤，顺也；离，丽也，又为明。坤能顺从而丽着于大明。”^③

29. 明夷：“明入地中，明夷：内文明而外柔顺。”明夷卦䷣下离上坤。“明入地中”，即明在地里，此释上下经卦之象。“明”，指下离为火、为日；“地”，指上坤。这实际是取自上而下之序。

① 卷三，《十三经注疏》第28页。

② 《伊川易传》第108页。

③ 卷四，《十三经注疏》第37页。

“内文明而外柔顺”，此释上下经卦之德。“内文明”指下离之性，“外柔顺”指上坤之德。这是取自下而上之序。

30. 睽：“火动而上，泽动而下……说而丽乎明。”睽卦䷥下兑上离。“火动而上，泽动而下”，释上下经卦之象。上离为火，下兑为泽。“说而丽乎明”，释上下经卦之德。此是说睽下兑有和悦之性，上离有附丽于光明之性。程颐《易传》曰：“兑，说也；离，丽也，又为明，故为说顺而附丽于明。”^①

31. 蹇：“险在前也，见险而能止。”蹇卦䷦下艮上坎。“险在前也”，即“险在山前也”，省略了“山”字。此是说蹇卦有下艮上坎之象。“见险而能止”，此是说上坎有险性，下艮有止性。

32. 解：“险以动，动而免乎险……天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼。”解卦䷧下坎上震。“险以动”，是说解卦下坎有险性，上震有动性。“雷雨作”是说解卦上震为雷之象，下坎为雨水之象。

33. 益：“益动而巽。”益卦䷩下震上巽，此是说益卦下震有动性，上巽有逊顺之德。如前所述，“巽”通逊。

34. 夬：“健而说。”夬卦䷪下乾上兑，此是说夬卦下乾有健性，下兑有和悦之性。

35. 萃：“顺以说。”萃卦䷬下坤上兑，此是说萃卦下坤有柔顺之德，上兑有和悦之性。

36. 升：“巽而顺。”升卦䷭下巽上坤。“巽”通逊。此是说升卦下巽有逊德，上坤有顺德。

37. 困：“险以说。”困卦䷮下坎上兑。此是说困卦下坎有险性，上兑有悦性。

^①《伊川易传》第145页。

38. 井：“巽乎水而上水，井。”井卦䷯下巽上坎。巽，顺也。“巽乎水”释下卦巽之义，“上水”释上卦坎之义。

39. 革：“水火相息……文明以说。”革卦䷰下离上兑。“水火相息”释革卦上下经卦之象。上兑为泽、为水，下离为火。“文明以说”上下经卦之德，下离有“文明”之性，上兑有和悦之性。

40. 鼎：“鼎，象也；以木巽火，烹饪也……巽而耳目聪明。”鼎卦䷱下巽上离。“以木巽火”即“木上有火”，离为火，巽为木，释上下经卦之象。“巽而耳目聪明”，“巽”通逊，指下巽有逊顺之德；“聪明”，指上离为明，有“聪明”之性。

41. 渐：“止而巽。”渐卦䷴下艮上巽。“巽”通逊。此是说渐卦下艮有静止之性，上巽有逊顺之德。

42. 归妹：“说以动。”归妹卦䷵下兑上震，此是说其下兑有悦性，上震有动性。

43. 丰：“明以动。”丰卦䷶下离上震，此是说其下离有明性，上震有动性。

44. 旅：“止而丽乎明。”旅卦䷷下艮上离。“止”指下艮之德，“丽乎明”释上离之义。

45. 节：“说以行险。”节卦䷻下兑上坎。此是释节卦上下经卦之德，“说”指下兑，“行险”指上坎。

从以上的分析可知，《彖传》以经卦分析法释上下经卦不同的别卦之体有两种方式：一是释上下经卦之象，指出其事物象征；二是释上下经卦之性，指出其德性象征。这两种解释上下经卦的方式，其次序是显然不同的。一般来说，释上下经卦之性，指出其德性象征，其次序是自下而上。上举45例释上下经卦之德，皆自下而上。当然，第23例的“能止健”、第31例的“见险而能止”、第32例的“动而免乎险”是否属于反证，尚可讨论。

《彖传》释上下经卦之象,其次序则与释上下经卦之德相反,一般是自上而下。如第2、3、4、10、26、28、29、30、31、32、39等11例皆是如此。特别是第2、3、4、10、26、28、29、30、32、39等10例,释经卦之象皆自上而下,而释经卦之德皆自下而上,对比尤其鲜明。第1、9、18、40等4例为反例,但如上所述。第40例的“以木巽火”实即“木上有火”,也属自上而下释上下经卦之象。只有第1例的“雷雨之动满盈”的“雷雨”、第9例“天地交而万物通也”的“天地”、第18例“雷电合而成章”的“雷电”属于自下而上释经卦之象。其中“天地”属于泰卦,“雷电”属于噬嗑卦,《大象传》释此两卦之象也是称“天地”、“雷电”,说见上。所以,黄沛荣先生说《彖传》释卦,除少数特例外,其序皆自下卦而上卦,与《大象传》相反,是片面的。正确的结论应是:《彖传》释卦德时,一般以自下而上为序;释卦象时,一般以自上而下为序。

三、释卦德之序与释卦象之序不同的原因

《彖传》采用不同的次序来分析上下经卦的卦象与卦德,看似偶然,实有其必然的原因。

从下而上释上下经卦之德,这种形式是由卦德与卦爻辞的密切联系决定的。分析别卦上下经卦的德性象征,其目的在说解卦辞。这从以下例子可以得到证明:

1.屯:“动乎险中,大亨贞。”孔颖达《正义》:“‘大亨’,即‘元亨’也;不言‘利’者,‘利’属于‘贞’,故直言‘大亨贞’。”^①

2.师:“刚中而应,行险而顺,以此毒天下,而民从之,‘吉’又

^① 卷一,《十三经注疏》第7页。

何‘咎’也！”孔颖达《正义》：“‘刚中’以下，释‘丈人吉，无咎’也。言‘丈人’能备此诸德也。”^①

3.比：“比，吉也；比，辅也，下顺从也。”案，“下顺从也”既释卦名又释卦辞“比吉”。

4.小畜：“健而巽，刚中而志行，乃‘亨’。”案，此释卦辞“亨”之义。

5.履：“说而应乎乾，是以‘履虎尾，不咥人，亨。’”案，“履虎尾”云云为卦辞。

6.泰：“内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人：君子道长，小人道消也。”李鼎祚《集解》引何妥曰：“顺而阴居外，故曰‘小往’；健而阳在内，故曰‘大来’。”

7.否：“内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子：小人道长，君子道消也。”此释卦辞“否之匪人，不利，君子贞，大往小来”。

8.同人：“文明以健，中正而应，君子正也。”此释卦辞“利君子贞”之义。

9.大有：“其德刚健而文明，应乎天而时行，是以‘元亨’。”案，“元亨”系卦辞。

10.噬嗑：“刚柔分，动而明，雷电合而章。”案，此释卦辞“噬嗑，亨，利用狱”之义。

11.复：“动而以顺行，是以‘出入无疾，朋来无咎’。”案，“出入无疾，朋来无咎”系卦辞。

12.大过：“刚过而中，巽而说行，‘利有攸往’，乃‘亨’。”案，“利有攸往”、“亨”为卦辞。

^① 卷二，《十三经注疏》第13页。

13.咸：“止而说，男下女，是以‘亨，利贞，取女吉’也。”案，“亨，利贞，取女吉”为卦辞。

14.晋：“顺而丽乎大明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以‘康侯用锡马繁庶，昼日三接’也。”案，“康侯用锡马繁庶，昼日三接”系卦辞。

15.睽：“说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以‘小事吉’。”案，“小事吉”系卦辞。

16.升：“柔以时升，巽而顺，刚中而应，是以大亨。”案，程颐《易传》云此“大亨”为“元亨”之误^①。“元亨”系卦辞。

17.困：“险以说，困而不失其所亨，其唯君子乎！”案，此释卦辞“亨”之义。

18.鼎：“巽而耳目聪明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以元亨。”案，“元亨”系卦辞“元吉，亨”之省。

19.渐：“止而巽，动不穷也。”案，此应系释卦辞之义。

20.旅：“止而丽乎明，是以‘小亨，旅贞吉’也。”案，“小亨，旅贞吉”系卦辞。

21.节：“说以行险，当位以节，中正以通。”孔颖达《正义》曰：“更就二体及四、五当位重释行节得亨之义，以明‘苦节’之穷也。”^②

上述例子释上下经卦的德性象征，无一不是为解释卦辞服务的。我们知道，《周易》的卦辞和爻辞是有内在联系的。《系辞传》云：“彖者言乎象者也，爻者言乎变者也”，“彖者材也，爻也者效天下之动者也”，“知者观其彖辞，则思过半矣”，“八卦以象告，

^① 说见《伊川易传》第55、179页。

^② 卷六，《十三经注疏》第58页。

爻象以情言”。王弼《周易略例·明彖》云：

夫彖者何也？统论一卦之体，明其所由之主者也^①。

刑琇注：“统论一卦功用之体，明辨卦体所由之主。立主之义，义在一爻。”^② 王弼这是说，一卦虽有众多之爻，但其中只有一爻起主导作用，是这一卦的中心主旨所在。卦辞和爻辞的密切关系，决定了说解卦辞不可能置爻辞而不顾。以上下经卦的德性象征来说解卦辞既然要照顾到爻辞，而爻辞的次序是一定的，皆由初爻而至上爻。因此，释上下经卦之德也不能不遵循这种次序，由下而上。

但释上下经卦之象则不然。《大象传》释上下经卦之象只释卦名，不释卦辞。《彖传》又如何呢？《彖传》释上下经卦之象有以下诸例：

1. 蒙：“蒙，山下有险，险而止，蒙。”案，“山下有险”是以上艮下坎之象释卦名蒙。

2. 需：“需，须也；险在前也。”案，“险在前也”即“坎险在乾天之前也”，是以上坎下乾之象释卦名需。

3. 讼：“讼，上刚下险，险而健，讼。”案，“上刚下险”是以上乾下坎之象释卦名讼。

4. 恒：“雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。”案，“雷风相与”是以上震下巽之象释卦名恒。

5. 晋：“晋，进也，明出地上。”案，“明出地上”是以上离下坤之象释卦名晋。

6. 明夷：“明入地中，明夷。”案，“明入地中”是以上坤下离之

① 见楼宇烈《王弼集校释》下册第 591 页，中华书局 1980 年版。

② 见楼宇烈《王弼集校释》下册第 592 页。

象释卦名明夷。

7.睽：“睽，火动而上，泽动而下。”案，此是以上离下兑之象释卦名睽。

8.蹇：“蹇，难也，险在前也。”案，“险在前”即“坎险在艮山之前”，此是以上坎下艮之象释卦名蹇。

9.解：“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼；解之时义大矣哉！”案，“雷雨作”是以上震下坎之象释卦名解。

10.革：“革，水火相息。”案，此是以上兑下离之象释卦名革。

11.鼎：“鼎，象也；以木巽火，烹饪也。”案，“以木巽火”即“以木从火”。巽，顺从也。“以木从火”即“木上有火”、“火在木上”。所以，这也是以上离下巽之象释卦名鼎。

12.噬嗑：“噬嗑而分享，刚柔分，动而明，雷电合而成章。”案，“雷电”是以下震上离之象释卦辞^①。

13.屯：“雷雨之动满盈，天造草昧；宜建侯而不宁”。案，“雷雨”是以下震上坎之象释卦辞、卦名。

14.泰：“‘泰，小往大来，吉，亨。’则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。”案，这是以下乾上坤之象释卦名、卦辞。

15.否：“‘否之匪人，不利，君子贞；大往小来。’则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。”案，这是以上乾下坤之象释卦辞。

以上第1至第11例，《彖传》皆是以经卦之象解卦名，不解卦辞，其序皆由上而下。第12、13两例解卦辞，其释象之序则皆由下而上。这就告诉我们：当《彖传》和《大象传》一样，只解卦

^① 王弼注：“刚柔分，动不濡乃明，雷电并合，不乱乃章，皆‘利用狱’之义。”孔颖达《正义》：“此释二象‘利用狱’之义也。”见卷三，《十三经注疏》第37页。

名,不解卦辞时,它释上下经卦之序和《大象传》是一样的,即皆由上而下。当《彖传》解卦辞时,它卦象之序则可能和《大象传》相反,而和它释卦德时一样,由下而上。至于第14、第15两例中的“天地”、“上下”,严格说来,它们皆系成辞,并没有反映出释卦的一定之序。对此,我们只要将这两卦的《彖传》对比一下就会明白:它们皆称“天地”、“上下”,但阳、健、君子、君子道与阴、顺、小人、小人道的次序却刚好相反。这就是说,《彖传》对泰、否两卦上下经卦之象的称举是无序的,但对卦德的分析却是有序的。

正因为《彖传》、《大象传》释上下经卦之象一般只解卦名,不解卦辞,所以它们释象自可不受卦爻辞的影响,不必采取自下而上这一特殊次序,而自上而下又是最为常见之序。因此,它们释象取自上而下之序,就是自然的了。

四、《大象传》与《彖传》的关系

尽管《彖传》释卦德是自下而上,但它释卦象,只要不涉及卦辞,其次序就同于《大象传》,皆自上而下。这一事实告诉我们:《彖传》释卦象的方式应袭自《大象传》。《大象传》是专释卦象的,而《彖传》主要是释卦德,释卦象不是它的主要任务。因此,它自上而下解释经卦之象,一定是有来源的。如果《彖传》在前,《大象传》在后,《大象传》据《彖传》释象之例而形成自己的系统,这种可能性是很小的。因为《彖传》突出的是释卦德之序,其释卦象之序部经过严格的归纳,是不明显的;而《大象传》释卦象之序则异常鲜明。所以,只能是《彖传》从《大象传》系统的释象体例中吸取了营养,摘取了事例。

从语言的比较中,我们可以发现《大象传》语言表达很严谨,

规范性很强。例见前文。而《彖传》解释卦名语言却有拼凑之嫌,如:

蒙,山下有险,险而止,蒙。

讼,上刚下险,险而健,讼。

恒,久也,刚上而柔下,雷风相与,巽而动,刚柔皆应,恒。

解,险以动,动而免乎险,解。

革,水火相息;二女同居,其志不相得,曰革。

同一个卦名,上面每一例点出了两次。很明显,这些话是从两种不同来源的资料中摘录而成的。“蒙,山下有险”是一种,“险而止,蒙”应又是一种。因为是取两种资料而成,所以它们明显是两段话,并没有完全融合为一体。这里对卦象的分析,如与《大象传》比较,应该说是取自《大象传》一类的书。

《彖传》释象有与《大象传》全同的。如《大象传·晋》:“明出地上,晋。”《彖传》作:“晋,进也,明出地上。”《大象传》是通过分析上下卦卦象来解释卦名之义;而《彖传》则是解释了卦名的意思为“进”之后,再引卦象分析为证。很明显,《大象传》是本,《彖传》是流。此外,明夷卦的“明入地中,明夷”也全同,泰卦的“天地交”、否卦的“天地不交”、噬嗑卦的“雷电”、恒卦的“雷风”、解卦的“雷雨作”等两《传》也同。从两《传》的性质来看,与其说《大象传》取自《彖传》,不如说《彖传》取自《大象传》。

刘大钧先生有一些独到的论述,很值得我们注意。他说:

先看鼎卦《大象》:“木上有火,鼎,君子以正位凝命。”而《彖·鼎》:“鼎,象也;以木巽火,烹饪也。圣人亨以享上帝……”因鼎卦的《大象》说“木上有火”,而其《彖》则曰“鼎,象也;以木巽火”,《彖》见《大象》而发,明矣!

再看剥卦的《大象》：“山附于地，剥，上以厚下安宅。”其《彖》曰：“剥，剥也，柔变刚也。‘不利有攸往’，小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。”文中‘观象也’，所观者何象？自然是《大象》中的“山附于地”。所谓“山附于地”者，坤为地为顺，而艮为山为止，故《彖》称：“顺而止之，观象也”。

特别是坤卦，其《大象》曰：“地势坤，君子以厚德载物。”其《彖》则望文生义，拆开“厚德载物”四字而发挥出“坤厚载物，德合无疆”的妙论，很清楚地露出了其抄《大象》的马脚。

还有巽卦《大象》：“随风巽，君子以申命行事。”其《彖》曰：“重巽以申命，刚乎中正而志行。”此则《彖》望《大象》而生论，亦甚明了！^①

刘先生的论证，与上文的分析，完全一致。

对卦体的分析，《大象传》专释上下经卦之象，而《彖传》虽释象，但其主要倾向在释上下经卦之德。它们的逻辑关系是值得我们深思的。卦德是从众多卦象中综合抽象出来的，是较卦象更高一级的理论思维。应是先有卦象，后有卦德。不可能先有卦德，后有卦象。《大象传》只释卦象不及卦德，只释卦名不释卦爻辞，应是较早时期的产物。《彖传》释卦德，兼及卦象，既释卦名，又释卦爻辞，应是晚一时期的作品。从卦象与卦德的逻辑关系来看，我们只能得出这一结论。

高亨先生认为《大象》之所以不解卦辞，是因为《彖传》已解，不须重述^②。此说影响甚大^③，其实是非常错误的。从上文的分

① 《周易概论》第20、21页。

② 《周易大传今注》卷首《周易大传说》。

③ 如朱伯崑《易学哲学史》上册第43页即采此说。

析可知,《大象传》之所以不解卦辞,并不是其作者见到了《彖传》已解,而是由它的体例决定的。《大象传》以自上而下之序解释上下经卦之象,它完全没有考虑卦辞。如果考虑到卦辞和爻辞的话,它就会按由初而上之序释上下经卦,以与爻辞的特殊次序相合。如上所述,《彖传》解噬嗑卦、屯卦上下经卦之象时,因为涉及卦辞,它就改由上而下之序为由下而上之序。《大象传》和《彖传》其他部分释象之所以取自上而下之序,就是因为它们不解卦辞。所以,从《大象传》和《彖传》释象的先后次序这一结构规律来看,高亨先生之说是完全不能成立的。

《大象传》中,有三个“后”值得注意。《泰·大象》:“天地交,泰;后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。”《复·大象》:“雷在地中,复;先王以至日闭关,商旅不行,后不省方。”《姤·大象》:“天下有风,姤;后以施命诰四方。”这里的“后”,皆君之意。称君为“后”,来源颇早。后系母系社会之酋长,乃一族之始祖母,以其有繁育子孙之功,故以毓尊重之,后世承此尊号亦称君长为毓,典籍皆作后。甲骨文中,殷之先公先王称为毓(后)^①。所谓“后祖乙”,“后祖丁”皆为商王称谓。《书·汤誓》之“我后不恤我众”、《诗经·大雅·下武》的“三后”、《周颂·雝》之“文武维后”、《商颂·玄鸟》之“商之先后”、《鲁颂·閟宫》之“皇天后帝,皇祖后稷”,“后”皆与君、王同义。《复·大象》之“后”与“先王”并称,显属同义,与甲骨文称先王先公为后同。这种用法,后世已渐被遗忘。《易传》十篇中,只有《大象传》将“后”与“先王”并举,足证《大象传》渊源之古。这一事实,与上文所说的《大象传》作为释卦象之作要早于释卦德的《彖传》的逻辑,是相吻合的。

^① 见徐中舒主编《甲骨文字典》第1582页,四川辞书出版社1990年版。

《大象传》早于《彖传》，从文献的记载上也能得到有利的支持。《左传·昭公二年》云：

晋侯使韩宣子来聘，……观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：“周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德，与周公所以王矣。”

此《易象》决非《周易》，而是研究《易》之书。何以见得？因为从《左传》、《国语》的记载看，晋人以《周易》占筮论事，史不绝书，可见人们对《周易》是非常熟悉的。如果鲁太史出示给韩宣子的《易象》只是人们早就习以为常的《周易》，韩宣子决不会如此大发感慨。笔者认为，就像《鲁春秋》与已修《春秋》一样，《易象》与《大象传》是有渊源关系的。第一是名称一致。司马迁称“孔子晚而喜《易》，序彖系象说卦文言”。^① 此《象》亦可称为《易象》，它与《左传》所载之《易象》名同，决非偶然。第二是内容有关。所谓“周公之德”、“周公所以王”，就是敬德保民、谨慎戒惧的思想，认为“天命靡常”，“治民祇惧，不敢荒宁”，“无以水监，当于民监”，这从《尚书》中的《酒诰》、《无逸》、《召诰》等篇可以看得很清楚。这些思想在《大象传》中盈篇累牍，如“君子以反身修德”，“君子以恐惧修省”，“君子以思患而豫防之”，“君子以慎言语，节饮食”等等^②。高亨先生认为，韩宣子所见之《易象》，决非《象传》。其理由是韩氏所见之《易象》乃维护周礼之书，否则韩宣子就不会发“周礼尽在鲁矣”的感慨；而《十翼》之《象传》无“周礼”字样，又兼有儒法两家的思想，鲁昭公二年孔子仅 12 岁，此时儒

① 《史记·孔子世家》，《史记会注考证附校补》本第 1161 页，上海古籍出版社 1986 年版。

② 说参见拙著《周易研究史》第 10、42 页。

法两家尚未形成,不可能出现反映儒法思想之《象传》^①。这种观点是值得商榷的。第一,即使《易象》并非《大象传》,但既然认为两者“皆讲《易经》卦爻之象,其内容又同”^②,那么,绝对否认鲁史所藏之《易象》与传说中孔子所作之《大象传》的渊源关系,是轻率的。第二,孔子为代表的儒家思想源于周代的礼乐文化,是对周代礼乐文化的继承和发展^③,孔子甚至做梦都常见周公^④。因此,鲁史所藏之《易象》有《大象传》那样的儒家思想,并不值得奇怪。《大象传》有法家思想就是所谓“明罚敕法”说、“折狱致刑”说,这些思想决非法家的专利品,我们只要读读《尚书·吕刑》篇就会明白。第三,《大象传》无“周礼”字样并不能说它与周礼没有关系,所谓“君子以思不出其位”、“君子以非礼弗履”、“君子以制数度,议德行”、“先王以作乐崇德,殷荐之上帝,以配祖考”云云,能说它们与周礼毫无联系?所以,韩宣子所见之《易象》决非《象传》说,是难以成立的。

《大象传》源于鲁太史所藏之《易象》,这一分析与上文对《彖传》、《大象传》释卦的体例、语言形式的分析所得出的结论是一致的。事实证明,时人《彖传》早于《大象传》的说法是不可信的,《大象传》非惟不是《彖传》的补编或续编,而且是《彖传》写作的材料来源和参考系。因此,说《大象传》早于《彖传》,其理由是很充分的。

① ② 《周易大传今注》卷首《周易大传通说》。

③ 如《论语·八佾》:“子曰:周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”见杨伯峻《论语译注》第30页,中华书局1963年版。

④ 《论语·述而》:“子曰:甚矣吾衰也!久矣吾不复梦见周公!”见杨伯峻《论语译注》第72页。

参 考 文 献

- 1 孔颖达:《周易正义》,《十三经注疏》本,中华书局 1980 年版。
- 2 程颐:《伊川易传》,上海古籍出版社 1989 年版。
- 3 朱熹:《周易本义》,廖名春点校,广州出版社 1995 年版。
- 4 顾颉刚:《论〈易经〉的比较研究及〈彖传〉与〈象传〉的关系书》,《古史辨》第 3 册,上海古籍出版社 1982 年版。
- 5 李镜池:《易传探源》,《古史辨》第 3 册,上海古籍出版社 1982 年版。
- 6 高亨:《周易大传今注》卷首《周易大传通说》,齐鲁书社 1979 年版。
- 7 刘大均:《周易概论》,齐鲁书社 1980 年版。
- 8 黄沛荣:《周易彖象传义理探微》,(台北)汉京文化事业有限公司 1984 年版。
- 9 朱伯崑:《易学哲学史》上册,北京大学出版社 1986 年版。
- 10 廖名春、康学伟、梁韦弦:《周易研究史》,湖南出版社 1991 年版。

第六章

《周易·说卦传》错简说新考

《周易·说卦传》在《易传》七种十篇中，是颇值得注意的一篇。司马迁《史记·孔子世家》云：

孔子晚而喜易，序彖系象说卦文言。

明言《说卦》为孔子所“序”，但《隋书·经籍志》却记载：

及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失《说卦》三篇。后河内女子得之。

河内女子发老屋，事在汉宣帝本始元年（公元前 73 年）^①。“秦焚书”，《史记·秦始皇本纪》记载在始皇帝三十四年（前 213 年）。据此说，从公元前 213 年至前 73 年的一百多年间“《说卦》三篇”曾佚失不传。《晋书》卷五一《束皙传》又载：

太康三年，汲郡人不准盗发魏襄王墓，或言安僖王冢，得竹书十车……其《易经》二篇，与《周易》上下经同；《易繇阴阳卦》二篇，与《周易》略同，繇辞则异，《卦下易经》一篇，似《说卦》而异……

杜预《春秋经传集解·后序》记此事则云：

《周易》上下篇与今正同，别有《阴阳说》，而无《象》、

^① 说见刘汝霖《汉晋学术编年》第 99 页，中华书局 1987 年版。

《象》、《文言》、《系辞》，疑于时仲尼造之于鲁，尚未播之于远国也。

此说汲冢所出简书“无《彖》、《象》、《文言》、《系辞》”，不说无《说卦》，实际是承认汲冢简中有《说卦》一类书存在。只是由于此书“似《说卦》而异”，所以不好直接说它就是《说卦》。由此可知，杜预的记载与《晋书》的记载基本是相吻合的，战国时期的魏国就已有别本《说卦》在流行。正因为《说卦》很早就有别本流传，而且传说秦汉时又有失而复得的经历，所以，说今本《说卦》有错简，很容易引人入胜。

南宋人林栗、周燔最早提出《说卦》错简说。林氏《周易经传集解》卷三十五认为《说卦》的前三章是前人把《文言》分系于乾、坤两卦时的“遗简”，于是将《说卦》第一章置于《文言》“元者，善之长也”前面，第二章移到《文言》“天玄而地黄”后面，并以第三章“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”接于第二章之末。“盖以为此《说卦》三段文字不尽是说‘卦’之文，与同篇不类，而多说阴阳六位之理，与《文言》说乾坤六爻之道相近，故以为此三段非《说卦》之文，乃《文言》之文。”^①

周燔著有《九江易传》，已佚。但《经义考》卷二九与《古今图书集成》理学汇编经籍典第六十三卷易经部汇考五之十六尚存其《自序》云：

《说卦》卷首“昔者”两段，差误在此；今已附入《系辞》上下篇，自“天地定位”以下，乃为《说卦》首章，欲见圣人专说八卦之物。

① 叶国良《宋人疑经改经考》第一章有说，台大《文史丛刊》，1980年版。转引自李学勤《周易经传溯源》第222页，长春出版社1992年版。

这是说《说卦》的“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍”和“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理”两段是《系辞》的错简。而《说卦》真正的首章应是今本《说卦》的第三段“天地定位”以下。

今人严灵峰先生亦持此说，并进一步提出：

文中“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”及后“神也者，妙万物以为言也”诸句也都是《系辞传》的错简。^①

1972年12月，长沙马王堆三号汉墓出土了包括《周易》经、传在内的大批帛书。署名晓菡^②的《长沙马王堆汉墓帛书概述》一文指出：

“系辞”与今本不同之处，是没有“大衍之数五十”一章；另外，“昔圣人之作易也，……是故易达数也”一段，约一百五十六字，今本移作“说卦”篇首。^③

张政烺先生也说：

帛书《系辞》共有八十多行，约六千字，不分上下篇，和今本对勘，上篇基本相同，……下篇出入稍大，尤其是第五章（据《周易本义》本）的后半部，帛书中有一大段（约23行，1700字）今本删去，其中的一段约一百五十六字，变成今本《说卦》编首的第一至第三章，可见《说卦》是后起的。^④

于豪亮先生则说得更详细：

帛书《系辞》字数较通行本《系辞》为多。分为上下两篇，篇首顶端以黑色方块为记。上篇包括：通行本《系辞·

①《易学新论·说卦的文体和篇数》。

②据说系韩仲民先生之笔名。

③《文物》1974年第7期。

④《座谈长沙马王堆汉墓帛书》，《文物》1974年第9期。

上》的第一、二、三、四、五、六、七、九、十、十一、十二章；《系辞·下》的第一、二、三章；第四章的第一、二、三、四、七节；第七章的后面数句（“若夫杂物撰德”以下数句）；第九章。下篇包括：通行本《说卦》的前三节；通行本《系辞·下》的第五、六章，第七章的前面部分（“若夫杂物撰德”以前部分）和第八章。^①

从帛书《系辞》含今本《说卦》前三章的认识出发，学者们又进一步对今本《说卦》前三章的来源进行了考辨。李学勤先生说：

帛书证明，“天地定位”和“帝出乎震”两章有不同来源。“天地定位”和它前面两章本来是和今《系辞》的大部分结合在一起的，很可能比其后面各章写成较早。

《系辞》各章充满了阴阳象数的理论，《说卦》前三章在思想上与之完全和谐。《说卦》的后面各章则侧重象而略于数，与《序卦》、《杂卦》一致。这一点一经点破，相信大家都能分辨出来。有没有可能河内女子所得《说卦》只包括《说卦》后面各章和《序》、《杂》，而不包括《说卦》的开头三章呢？^②

这和上引周燮、严灵峰先生说基本一致，不同在将错简的范围扩展到今本《说卦》的整个前三章^③。

今本《说卦》的前三章与其后面的八章有没有内在的联系？认识这一点，对于判断它们是《系辞》或《文言》的错简还是原属《说卦》，是非常重要的。本章拟就此展开讨论。

① 《帛书〈周易〉》，《文物》1984年第3期。

② 《马王堆帛书〈周易〉的卦序卦位》，《中国哲学》第14辑，人民出版社1984年版。

③ 依朱熹《周易本义》所分。下同。



上引晓菡、张政烺、于豪亮等先生的文章都认为帛书《系辞》有上下篇，而今本《说卦》的前三章就出现在帛书《系辞》的下篇里。而韩仲民先生却提出不同的观点。他说：

帛书《系辞》与卷后几篇佚书一起，用墨书写在一幅高约48厘米的帛上，摺叠存放，出土时已经断裂为若干长约24厘米宽约10厘米长的残片。拼接后，《系辞》部分首尾基本完整。正文前面有一行空白，相当于简册中的“赘简”。第一行顶端涂有墨丁，是篇首的标志。全文共46行，存约3000字。

紧接着在后的第47行，顶端也涂有墨丁，以“子曰易之义”开始，显系另一篇佚书。文中以圆点隔开为若干章节，其中有部分章节见于今本《系辞》下篇，有部分章节见于今本《说卦》，因此，这篇佚书曾被认为是《系辞》下篇。^①

韩氏以墨丁作为分篇的标志，认为所谓的帛书《系辞》下篇，实际是“另一篇佚书”。张立文先生支持此说，进行了更详细的论证，并进而将此篇佚书称之为《易之义》^②。韩、张关于“帛书《系辞》下篇”属“另一篇佚书”的意见，今天已为学界大部分同仁所接受。但是将其称之为《易之义》，并不符合帛书的实际。

笔者在《帛书〈易之义〉简说》一文的“后记”中曾说过：

本文交稿后，笔者又从帛书照片中找出一残片。此残片有两行文字，一行有“四多惧”三字，可接在第四十四行

① 《帛书〈系辞〉浅说——兼论易传的编纂》。

② 《〈周易〉帛书浅说》。

“[二]多誉”之后；一行计有三字，可接在第四十五行最后，其第一字尚未识出，第二、第三字似数字。据其位置，疑第一字为篇题之残，第二、三字为所记字数之残。^①

1995年我乘春节回长沙之机，在湖南省博物馆馆长熊传薪先生等人的帮助下，又一次到湖南博物馆面验帛书原件。发现这一帛书残片实有三行文字，第1行是“多誉四多惧”，第2行是“□衷二千”，第3行是“六=者非它”。第1行的五字，属所谓《易之义》的第44行；第2行的四字，属45行，亦即所谓《易之义》的篇尾；第3行的五字，是今本《系辞》下第十章“兼三才而两之，故六；六者，非它也，三才之道也”句中的“六；六者，非它”，从位置上看，应系帛书《要》的第1行。所以，残片上第2行的“衷”字，应为此篇帛书的篇题，“二千”应为所记字数^②。由此可知，所谓《易之义》应称之为《衷》，《衷》才是这一篇佚书的本名。今本《说卦》的前三章见于帛书《衷》篇，而不是见于帛书《系辞》的下篇。因此，以帛书为据，强调今本《说卦》的前三章原属《系辞》，并不合乎帛书的实际。

二

今本《说卦》的第三章见于帛书《衷》，作：

天地定位，□□□□，火水相射，雷风相搏，八卦相厝，
数往者顺，知来者逆，故易达数也。

① 《道家文化研究》第3辑第201页。

② “衷”前一字残存下半节，尚未识出。”其字距“衷”有一定距离，当为此篇帛书的最后一字，不可能为题中的一字。此篇帛书的字数有三千左右，但尾题只记“二千”，其原因待考。

“立”通“位”，所缺四字，一般认为当据今本《说卦》补为“山泽通气”；“搏”通“薄”；“厝”通“错”。今本的“雷风相薄，水火不相射”帛书作“火水相射，雷风相搏”，张政烺先生认为：

两相对勘，帛书本有两个优点。一、“水火不相射”无不字，是也。水火矛盾，故言相射，不相射则脱离接触，不构成矛盾的两个方面。二、水火在山泽之后，雷风之前，这一点很重要，和我们画的八卦方位圆图相合。^①

于豪亮先生从解释帛书《六十四卦》的卦序结构出发，肯定了帛书“火水”在“雷风”之前的合理性，但指出要将帛书的“火水”改为“水火”^②，其说与张同。严灵峰先生同意上说，并引《经典释文》“水火不相逮”句“郑(玄)、宋(衷)、陆(绩)、王肃、王虞无‘不’字”为证^③。李学勤先生也同意上说^④。

尽管帛书《衷》“天地定位”这四句与帛书《六十四卦》并无内在联系，以它来解释帛书《六十四卦》的卦序是错误的^⑤，但是上述先生的意见仍然值得重视。从语言形式上看，帛书的这四句句式整齐，字数相等，显然比今本更为协调。所以，除“火水”应改为“水火”之外，其他应以帛书为准，即《说卦》这四句的原文应为：

天地定位，山泽通气，水火相射，雷风相薄。

今本《说卦》第一章的“数往者顺，知来者逆，故易逆数也”一句，帛书《衷》“逆”作“達”，谁是谁非，至今鲜有人论及。案“逆”、

① 《帛书〈六十四卦〉跋》，《文物》1984年第3期。

② 《帛书〈周易〉》。

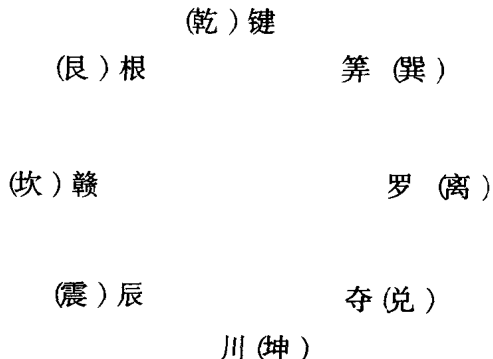
③ 《马王堆帛书〈易经〉六十四卦的重卦和卦序问题》。

④ 《马王堆帛书〈易经〉的卦序卦位》。

⑤ 详细论证见拙作《论帛书〈易传〉与帛书〈易经〉的关系》。

“达”二字,在帛书中字形相近^①,较易混淆。但从文义考虑,帛书作“达”似乎为优。对于“逆数”的解释,前人有多说,但均有碍滞难通之处。从原文来看,上文既是“数往者顺,知来者逆”,包括“顺”、“逆”两者,为何下文又只肯定《易》为“逆数”了呢?从帛书《衷》来分析,这一难点可迎刃而解。

于豪亮先生据“天地定位,山泽通气,水火相射,雷风相薄”四句画有八卦卦位圆图^②:

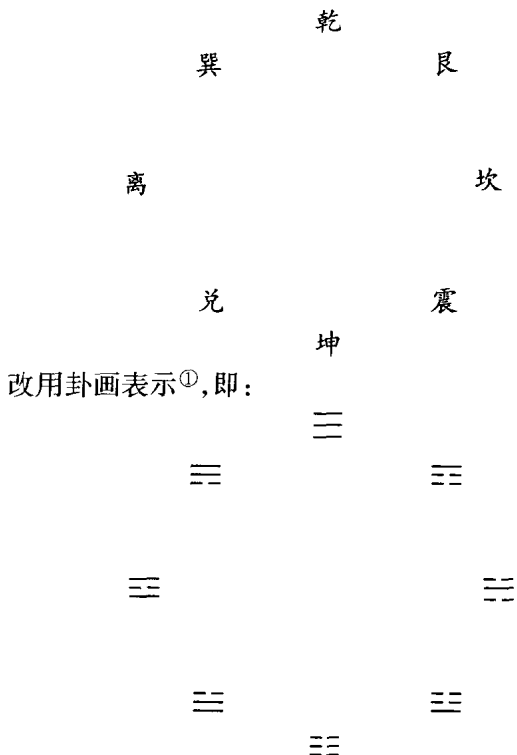


此图的八卦次序是左旋的,即由乾至艮,再至坎,至震。李学勤先生不同意于先生的左旋之法,他说:

晚周到汉代的各种数术图,除二十八宿系左旋外,凡反映方位的都是右旋,后天卦位也是右旋。因此,根据帛书试画的圆图是:

① 详参《秦汉魏晋篆隶字形表》第108、113页,四川辞书出版社1985年版。

② 《帛书〈周易〉》。



于图和李图一为左旋,一为右旋,但他们有一点是相同的,即卦图的次序都是由乾至艮,再至坎,至震;阳卦四卦和阴卦四卦各居一边,由父、母而少、中、长;分别不杂,秩序井然。以此看“数往者顺,知来者逆”就清楚了。所谓“顺”者,即由乾至艮、至坎、至震,在李先生的卦图上,这是顺数。所谓“逆”者,即由震至坎、至艮、至乾,在李先生的卦图上,这是逆推。八卦相错,都系以方位,形成卦位圆图,既可顺数,又可逆数,故云“易达数也”。“达数”,即达于数。紧承帛书《衷》的另一篇帛书《要》云:

①《马王堆帛书〈周易〉的卦序卦位》。

幽赞而达乎数，明数而达乎德，又仁[守]者而义行之耳，赞而不达于数，则其为之巫，数而不达于德，则其为之史。^①

研《易》有“达数”、“达德”两途。说顺数逆推属于“达数”之事，应不为过。由此看来，《说卦》的本文当作“达数”，后人因“达”、“逆”两字形近，又因上文“知来者逆”，误将“达”字写作“逆”字了。

三

懂得《说卦》第三章蕴含卦位“顺”、“逆”之理，我们再来看《说卦》下文，其八卦相次的许多疑点也可涣然冰释。

《说卦》第四章云：

雷以动之，风以散之；雨以润之，日以恒之；艮之止之，兑以说之；乾以君之，坤以藏之。

“雨”即水，“日”即火。此言八卦次序，由雷风而水火，由艮兑而乾坤，系承上章“知来者逆”之“逆”字来，故顺序恰与上章“天地定位，山泽通气，水火相射，雷风相薄”相反。明了这一点，可知上述先生帛书“火水”当作“水火”，今本“雷风”、“水火”之序当依帛书的论断为是。不然，以偶然性为释，是难以服人的。宋人项安世云：

自“天地定位”至“八卦相错”，言先天之顺象也；自“雷以动之”至“坤以藏之”，言先天之逆象也^②。

其说庶几近之。严格说来，这种“顺象”、“逆象”不符合今本《说

①《帛书〈要〉释文》，《国际易学研究》第1辑，华夏出版社1995年。

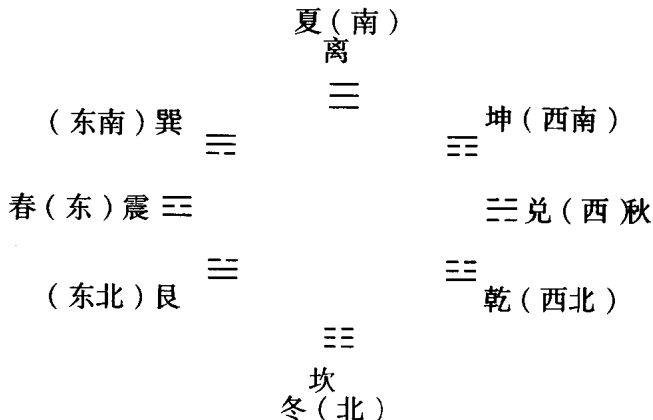
②《周易玩辞》卷十五第211页，上海古籍出版社1990年版。

卦》的“天地定位”四句，只符合我们所校定的《说卦》原文：“天地定位，山泽通气，水火相射，雷风相薄。”

今本《说卦》第五章云：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，至役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也。齐乎巽，巽，东南也；齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也；圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰至役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说乎兑。战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终，而所成始也，故曰成言乎艮。

此章分层，从“帝出乎震”至“成言乎艮”为一层，系总说；从“万物出乎震”至“故曰成言乎艮”为一层，系分述。其言八卦之序，都是由震而巽、离、坤、兑、乾、坎、艮。特别是第二层，又将八卦与方位、时间相联系，使这种次序的内在逻辑显得更清楚。画成图，便是：



此图宋人称之为“文王八卦方位”^①，又称之为“后天八卦图”。

今本《说卦》第六章云：

神也者，妙万物而为言者也。动万物者莫疾乎雷，烧万物者莫疾乎风，燥万物者莫燥乎火，说万物者莫说乎泽，润万物者莫润乎水，终万物者始万物者莫盛于艮。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化既成万物也。

此章专说六子卦，可分两层：一是由雷而风、火、泽、水、艮，这显然是承第五章而来，用的是“帝出乎震”之序；一是由水火而雷风，而山泽，这用的是何次序呢？先儒项安世、胡炳文、李光地都认为用的是先天卦位之序^②。其说有一定道理。严格说来，这是承第四章之说而来。第四章以雷、风、雨、日、艮、兑、乾、坤为序，逆推第三章之文。这里只举六子卦，故不言乾、坤。疑“雷风不相悖”当在“水火相逮”之前。如此，方与第四章之序密合。由此可见，《说卦》第六章先是紧承第五章“帝出乎震”之序而来，又回扣第四章的逆推“先天”之序。它与第三章、第四章、第五章的逻辑联系是不可否认的。项安世认为此章文义是先指明“后天分治之序，再揭示“先天相合之位”，李光地认为“此章合羲、文卦位而总赞之”^③，正是看到了这一点。

今本《说卦》的第七、八、九、十、十一这五章都以乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑为序，与《说卦》的上文显然不同，当为别一系统。这种八卦之序的内在逻辑是什么呢？《说卦》第十章说得很清楚：

乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母；震一索而得

① 朱熹《周易本义》卷首，商务印书馆 1922 年版。

② ③ 《周易折中》卷十七第 452、453 页，上海古籍出版社 1990 年版。

男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离而索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。

这是按照男尊女卑的原则，以生成的先后来排序的。乾、坤为父母，故列为六子卦之前；男尊女卑，故乾在坤前。六子卦中，以长、中、少为次，故长男、长女居中男、中女前，中男、中女居少男、少女前；以尊卑为次，故长男、中男、少男分别居长女、中女、少女前。与“先天”说，“后天”说不同，这种父子说没有方位概念。所以，《说卦》的这五章，应当有相当大的独立性。

今本《说卦》的一、二章，讲的是“六画而成卦”，“六位而成章”，显然是就六画卦而言，三至第十一章，是“专说八卦”。所以，大而言之，《说卦》可分为两部分。在“专说八卦”的九章中，第三章是“顺数”先天卦位，第四章是逆推先天卦位，第五章专陈后天卦位，第六章是兼先天、后天两种卦位而言之。第七至第十一章则以八卦父子生成先后为序。所以，以八卦之序看，《说卦》的后九章可一分为二；第三至第六章可为一单位，第七至第十一章又可为一单位。

四

由此来看《说卦》的诸种错简说，可以获得很多启发。

周燮说今本《说卦》前二章系《系辞》的错简，其说不为无理。因为这两章只讲六画卦，与下九章内容不同。但从帛书《衷》看，这两章又和今本《说卦》的第三章联在一块。显然问题并不如此简单。

林栗、严灵峰、李学勤等认为今本《说卦》的前三章皆系错

简,显然是不可能的。因为今本《说卦》的第三章与第四章、第六章都是有逻辑联系的,将第三章排除出《说卦》,则第四章的八卦之序、第六章的六子卦之序无从得以解释。严灵峰先生肯定“天地定位”四句为《说卦》之文是正确的,但认为“数往者顺,知来者逆,是故易逆数”为错简,也不足取。因为“顺”者承“天地定位”四句而言,“逆”者引出第四章。否定了这一句,“天地定位”四句与第四章的关系则不清楚。

今本《说卦》并非没有错简,但现在能够肯定的错简尚少。如第三章“雷风相薄”位置应与“水火不相射”互乙,第六章“水火相逮”应在“雷风不相悖”后。

能不能以今本《说卦》的前三章见于帛书《衷》而认定今本《说卦》的形成晚于帛书《衷》呢?笔者认为不可,从本文的联系来看,如上所述,今本《说卦》的第三章与第四、六章浑然一体,不能分割。而帛书《衷》前文是分述阴阳和六十四卦之义,依从的是今本六十四卦之序^①。下文言刚柔之失,列举了“键之炕龙、壮之独蕃,句之离角、鼎之折足、丰之虚盈”和“川之牝马、小蓄之密云、句之[适]属、[渐]之绳妇、屯之泣血”,并云“此易赞也”。下又解说乾、坤两卦卦爻辞,又出现了《系辞》下第六、七、八、九章之文,其中于《系辞》下第九章之文,又多称“易曰”或“子曰”。这里明显有错简。如“子曰:易又名曰川”至“何先主之又”不应接“天气作”至“孙从之胃也”,应接“岁之义”至“何不吉之又”;“天气作”至“孙从之谓也”应接“易曰:直方大”至“不言于又罪之内”;而“不言于又罪之内”应接“又口能敛之”至“则文其信于”;“是胃重福”至“此川之羊说”应接在“则文其信于…”之后;“子

^① 详见廖名春《帛书易传引〈易〉考》,《汉学研究》第12第2期,1994年版。

[曰]:易之要”至“以體天地之化”应接“而达神明之德”以下^①。其称《系辞》第九章之文为“易曰”,明显是引用^②。所谓“此易赞也”,赞同于讚,义与“十翼”之“翼”近。“易赞”即易说,亦可称之为易传。“此易赞也”,即上述文字出自“易赞”,显然是引用一种易传。特别是“天地定立”一段,所言乃八卦之象,暗含八卦方位,而帛书《衷》的上下文,所言皆六十四卦,与“天地定立”段并无直接联系。从这些情况看,是帛书《衷》摘引了今本《说卦》之文,而非今本《说卦》据帛书《衷》而成文。

今本《说卦》的前三章不但存在于帛书《衷》中,而且很早它们就成为《说卦》中的一部分。熹平石经《说卦》残石既存有今本《说卦》第一章、第二章的文字,又存有第三章的文字,还存有四、五、六、八、十、十一章的文字^③。熹平石经《周易·杂卦》残石之阴,有《易经》“尾题”、曰“易经梁”。梁丘《易》立为博士在西汉宣帝甘露三年(前51年)。吴翊寅《汉置五经博士考》云:

至《梁丘易》立为博士,刚以(梁丘)贺子(梁丘)临为之。而梁丘贺与施雠、孟喜并为武帝时《易》博士田王孙之门人,后又以明京房(杨何弟子)《易》征,拜为郎。“及梁丘贺为少府,事多,乃遣子临分将门人张禹等从(施)雠问”^④。由此可见,《梁丘易》可上溯至田王孙和杨何师徒。所以,从熹平石经《说卦》残石看,今本《说卦》的前三章出现于《说卦》中,不会晚于西汉。结合帛书《衷》的记载,很可能会早到先秦时代。

由此可知,今本《说卦》的第三至第十一章,尤其是三至六

① 详见廖名春《帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉的关系及学派问题续论》,《国际易学研究》第1辑。

② 详见廖名春《论帛书〈系辞〉的学派性质》,《哲学研究》1993年第7期。

③ 详见屈万里《汉石经周易残字集证》卷二第44-46页。

④ 《汉书·儒林传》第3598页,中华书局1962年版。

章,是一有着内在联系的、不可分割的整体,轻易将它们的一部分排除出《说卦》,是不足取的。今本《说卦》前二章与后九章意义虽有区别,存在着错简的可能,但这种可能不会发生在汉代,应当会早到先秦。因此,决不能低估今本《说卦》形成的时代。

参 考 文 献

- 1 严灵峰:《易学新论·说卦的文体和篇数》,左海学术出版社 1947 年版。
- 2 张政烺:《帛书〈六十四卦〉跋》,《文物》1984 年第 3 期。
- 3 于豪亮:《帛书〈周易〉》,《文物》1984 年第 3 期。
- 4 李学勤:《马王堆帛书〈周易〉的卦序卦位》,《中国哲学》第 14 辑,人民出版社 1984 年版。
- 5 屈万里:《汉石经周易残字集证》,《屈万里先生全集》本,(台北)联经出版事业公司 1984 年版。
- 6 严灵峰:《马王堆帛书〈易经〉六十四卦的重卦和卦序问题》,《东方杂志》1985 年 18 卷 8 期。
- 7 韩仲民:《帛书〈系辞〉浅说——兼论易传的编纂》,《孔子研究》,1988 年第 4 期。
- 8 张立文:《〈周易〉帛书浅说》,《中国文化与中国哲学》1988 年号,三联书店,1990 年版。
- 9 廖名春:《帛书〈易之义〉简说》,《道家文化研究》第三辑,上海古籍出版社 1993 年版。
- 10 廖名春:《论帛书〈易传〉与帛书〈易经〉的关系》,《孔子研究》1994 年第 4 期。

第七章

帛书《二三子》、《要》校释五题

1973年底,湖南长沙马王堆三号汉墓出土了12万多字的帛书。其中有6篇易传,共16000余字。1992年5月,傅举有、陈松长编的《马王堆汉墓文物》一书首次发表了帛书《系辞》的照片和陈松长释文^①。1993年8月,陈鼓应主编的《道家文化研究》第3辑作为“马王堆帛书专号”出版,首次发表了陈松长和廖名春帛书《二三子》、《易之义》、《要》的三篇释文^②。1994年5月,《马王堆汉墓研究论文集——1992年马王堆汉墓国际学术讨论会论文选》一书刊登了帛书《二三子》的图版^③。1995年1月,朱伯崑主编的《国际易学研究》第1辑发表了廖名春作的整个帛书易传的6篇释文,其中《繆和》、《昭力》两篇是首次面世^④。至此,帛书易传的全部6篇释文和帛书《系辞》、《二三子》的图版都已发表。

近年来,关于6篇帛书易传的新释文和考释之作时见,在拼接、缀补缺文、隶定、确定篇名、释读诸方面都取得了很大的进

①《马王堆汉墓文物》第118-126页,湖南出版社1992年5月版。

②见《道家文化研究》第3辑第424-435页。

③见《马王堆汉墓研究论文集——1992年马王堆汉墓国际学术讨论会论文选》图版贰一伍。

④见《国际易学研究》第1辑第7-39页。

展。但是,也还有许多问题没有解决。不扫除这些拦路虎,帛书易传的研究是不可能深入的。有鉴于此,笔者近年来对6篇帛书易传的拼接、缀补缺文、厘定、释读又作了一些工作。以下是笔者关于帛书《二三子》、《要》两篇的五个具体问题的一得之见,现提出来与同行讨论。

一、德义无小失宗无大

帛书《二三子》主要记载孔子与其弟子——“二三子”讨论《周易》经文之义,其中第8至10行说:

《易》曰:“鼎折足,复(覆)公芟(餗),汔(其)刑(形)屋(渥),凶。”孔子曰:“此言下不胜任也。非汔(其)任也而任之,能毋折虐(乎)?下不用则城不守,师不战,内乱(乱)[於]上,胃(谓)‘折足’;路汔(其)国,[芟其]地,五种不收,胃(谓)‘复(覆)公芟(餗)’;口养不至,飢(饥)饿不得食,谓‘刑(形)屋(渥)’。”二(三)子问曰:“人君至于飢(饥)乎?”孔子曰:“昔者晋厉公路汔(其)国,芟汔(其)地,出田七月不归,民反诸云梦,无车而独行,□□□□□公[不胜]汔(其)飢(饥)也,□□□□飢(饥)不得食汔(其)月(肉),此汔(其)‘刑(形)屋(渥)’也。故曰‘德义无小,失宗无大’,此之胃(谓)也。”^①

所谓“故曰”是称引它书之说,“德义无小,失宗无大”语又见于《墨子·明鬼下》:

且《禽艾》之道之曰:“得玃无小,灭宗无大。”则此言鬼

^① 见《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书》第1册第16页。

神之所赏，无小必赏之，无大必罚之。^①

《吕氏春秋·慎大览·报更》篇也有节引：

昔赵宣孟将上之绛，见骛桑之下有饿人卧不能起者，宣孟止车，为之下食，竭而哺之，再咽而后能视。宣孟问之曰：“女何为而饿若是？”对曰：“臣宦于绛，归而粮绝，羞行乞而憎自取，故至于此。”宣孟与脯二朐，拜受而弗敢食也。问其故，对曰：“臣有老母，将以遗之。”宣孟曰：“斯食之，吾更与女。”乃复赐之脯二束，与钱百，而遂去之。处二年，晋灵公欲杀宣孟，伏士于房中以待之。因发酒于宣孟。宣孟知之，中饮而出，灵公令房中之士疾追而杀之。一人追疾，先及宣孟之面，曰：“嘻，君举！吾请为君反死。”宣孟曰：“而名为谁？”反走对曰：“何以名为！臣骛桑下之饿人也。”还斗而死。宣孟遂活。此《书》之所谓“德几无小”者也。^②

《说苑·复恩》篇的记载同，但后一句作：

此《书》之所谓“德无小”者也。^③

《墨子·明鬼下》所引之“得玃无小，灭宗无大”句，吴毓江校注说：“玃”，繇眇阁本作“玃”。毕沅云：此即魁祥字。苏时学云：《禽艾》盖《逸书》篇名。《吕氏春秋·报更》篇云“此《书》之所谓‘德几无小’者也”，得玃与德几古字通用。孙诒让云：苏说是也。《说苑·复恩》篇云“此《书》之所谓‘德无小’者也”，疑即本此。今《书》伪古文《伊训》亦云“惟德无小”^④。按，毕说近是，苏、孙说有误。如以“玃”为“几”，以“得玃”为“德几”，则与下句“灭宗”失

① 吴毓江：《墨子校注》第343页，中华书局1993年版。

② 陈奇猷：《吕氏春秋校释》第893、894页，学林出版社1984年版。

③ 向宗鲁：《说苑校证》第128页，人民文学出版社1987年版。

④ 吴毓江：《墨子校注》第377页。

对。所谓“玼”，当为“襍”字之借。《玉篇·示部》：“襍，祥也。”^①《广韵·去声·八未》：“襍，福祥。”^②“晚书”《伊训》篇孔传：“祥，善也。”^③所谓“得玼无小，灭宗无大”，“得玼”与“灭宗”相对，“无小”与“无大”相对，“得”应读为德，德为动词，指报德。“得”、“德”古同字。“得玼无小，灭宗无大”，是说获得善报和获得灭宗大祸是不论大小的，施恩于小人，小人也会报德；大人胡作非为，也会遭到灭宗的报应。《吕氏春秋·报更》篇之“几”也是“襍”字之借。所谓“德几无小”义与《墨子·明鬼》“得玼无小”同，“德”为动词，指报德。帛书《二三子》篇作“德义无小，失宗无大”，完全证明了这一点。“德义”即“得(德)襍”，指报答恩义，报答德义，“襍”与“义”皆有善义，义同通用；“失宗”即“灭宗”，指坠失宗庙。“德义无小，失宗无大”，即报德不在小，失宗不在大。

上述几家之说谁更接近原文呢？笔者认为当属帛书《二三子》篇。帛书《二三子》篇的“失宗”与“灭宗”虽然义同，但比较而言，当以“失宗”为优。因为得、失相对，上句既言“德(得)”，下句自当言“失”。“德义”与“得玼”、“得几”虽然义近，但帛书《二三子》篇“义”为本字，从《吕氏春秋·报更》篇可知，赵孟子施恩于“骻桑下之饿人”，故称为“义”。“骻桑下之饿人”在赵孟子有难之时舍命相救，故称为“德义”。《墨子·明鬼下》篇的“得”与“德”虽属同源，但从报德的意义上看，帛书《二三子》篇的“德”更为准确。所以帛书《二三子》篇的“德义无小，失宗无大”当更接近于故书。

①《宋本玉篇》第12页，北京市中国书店1983年版。

②陈彭年：《钅宋广韵》第256页，上海古籍出版社1983年版。

③《十三经注疏》第163页，中华书局1980年版。

《说苑·复恩》篇的“德无小”，陈梦家以为“德”后缺一字^①。这是正确的。问题是它为什么要缺一字？说它是无心之失，还不如说是误读所致。依《吕氏春秋·报更》篇，“德”后当有“几（襪）”字。去掉了“几（襪）”字，实际影响了文意。如依帛书《二三子》篇，“德”后则是“义”字。《说苑·复恩》篇的作者将动宾结构的“德义”理解成并列结构，以为去掉了“义”字，并没有影响文意。所以报德不在小的“德义无小”就误读成“德无小”。

“晚书”《伊训》篇有如下一段文字：

尔惟德罔小，万邦惟庆；尔惟不德罔大，坠阙宗。

孔传：“修德无小，则天下赉庆。……苟为不德无大，言恶有类，以类相致，必坠失宗庙。”^② 孙诒让认为《伊训》篇的这一段文字与《墨子·明鬼》等有关^③。许维遹、陈奇猷、向宗鲁更说《伊训》篇的此段文字系“摭拾”《墨子·明鬼》篇、《吕氏春秋·报更》篇、《说苑·复恩》篇的上述文字而“改之”^④。这些意见都是正确的。所谓“德罔小”即“德无小”，“罔大，坠阙宗”即“灭宗无大”、“失宗无大”，“坠”就是“灭”、“失”，孔传已说得非常清楚了。

但是，“晚书”《伊训》篇的这些摭拾、改造是在误读的基础上作出的。它将动词“德”读为名词，又置“玃”或“几”于不顾，实质是受了《说苑·复恩》篇“德无小”说的影响，以致偷换了“逸书”《禽艾》篇这句话的主题。因为在先秦《尚书》里，这句话的主旨是说报应不在官的大小，不在地位的高低。如在帛书《二三子》

① 陈梦家：《尚书通论》第93页，中华书局1985年版。

② 《十三经注疏》第163页。

③ 《墨子间诂》第224页，中华书局1986年版。

④ 见陈奇猷《吕氏春秋校释》第900页、向宗鲁《说苑校证》第128页。

中,孔子就是以“晋厉公”为例说解“德义无小,失宗无大”的^①,其意为,就是官大如“晋厉公”,“路亓(其)国,羗亓(其)地,出田七月不归”,也会“无车而独行”,“[不胜]亓飢(饥)也”,导致“坠失宗庙”。而“晚书”《伊训》篇却说成了“修德无小”,“苟为不德无大”,“必坠失宗庙”,其旨可谓“谬以千里”。所以,“晚书”《伊训》篇的“尔惟德罔小,万邦惟庆;尔惟不德罔大,坠阙宗”说,肯定不是出于先秦,而是袭用了《说苑·复恩》篇的误读。

帛书《二三子》孔子所引“德义无小,失宗无大”语不出自“晚书”《伊训》篇,又出自何书呢?依《墨子·明鬼》篇,当属《禽艾》篇。而苏时学认为“《禽艾》盖逸《书》篇名”,许维遹说同。而陈奇猷却不同意,说:“因伪作古文《尚书》者曾摭拾此文,遂谓此文系逸《书》文,岂可如此推论耶?”^②案陈说误,《禽艾》篇属逸《书》可信。《吕氏春秋·报更》篇说“此《书》之所谓‘德几无小’者也”,《说苑·复恩》篇同。《墨子·明鬼》篇所称之为《禽艾》,《吕氏春秋·报更》篇和《说苑·复恩》篇则称为《书》,这说明,至少在战国时期,人们就认为《禽艾》篇属于《尚书》。只不过此篇先秦《尚书》,没有被后人编入今传《尚书》以致佚失了而已。

关于逸《书·禽艾》篇,学人们还有一些推测。吴承平《横阳札记》卷十说“艾”字是“父”字的误写,禽父即伯禽,因而《禽艾》即《伯禽》^③。翟灏说:“《逸周书·世俘解》有‘禽艾侯’之语,当即此《禽艾》。”^④刘起钎说:“知此为周武王伐纣之役禽获艾侯之

① “晋厉公”实当为“楚灵王”,说见于豪亮《帛书〈周易〉》,《文物》1984年第3期第22页。

② 见陈奇猷《吕氏春秋校释》第900页。

③ 说见蒋善国《尚书综述》第431页,上海古籍出版社1988年版。

④ 转引自孙诒让《墨子间诂》第224页。

作。”^① 陈梦家则认为：“古音‘禽’‘咸’完全相同，艾即义，《禽艾》即《咸义》，见《史记·殷本纪》。”^② 案以上三说当以吴承平说为胜。伯禽为周公长子，其名为禽，可尊称为“禽父”。《左传·定公四年》说：

因商奄之民，命以《伯禽》，而封于少皞之虚。^③

《说苑·君道》篇说：

成王封伯禽为鲁公，召而告之曰：“尔知为人上之道乎？

凡处尊位者，必以敬下，顺德规谏，必开不讳之门，蹲节安静

以藉之。谏者勿振以威，毋格其言，博采其辞，乃择可观。

夫有文无武，民畏不亲。文武俱行，威德乃成。既成威德，

民亲以服，清白上通，巧佞下塞，谏者得进，忠信乃畜。”伯禽

再拜受命而辞。^④

此当为《伯禽》篇的佚文^⑤。孔子所引“德义无小，失宗无大”语，所论正为君道，符合成王告伯禽之情事。伯禽“因商奄之民”而封于鲁，举措不当，居贵自大，确实有遭“失宗”报应的危险，故成王谆谆以教诲之。因此，与“禽获艾侯”说或《咸义》说比较，《禽艾》为《伯禽》篇的可能性更大。由此可知，帛书《二三子》载孔子所引“德义无小，失宗无大”语，当出于先秦《尚书》的《伯禽》篇，为周成王封伯禽于鲁时告诫鲁公伯禽之语。

① 《尚书学史》第34页，中华书局1989年版。

② 《尚书通论》第93页，中华书局1985年版。

③ 《十三经注疏》第2134页。

④ 向宗鲁：《说苑校证》第2、3页。

⑤ 说见蒋善国《尚书综述》第431页。

二、鼎王望

帛书《二三子》的第10、11行引鼎卦上九爻辞说：

鼎王望，大吉，无不利。

“望”字，笔者原从李学勤先生之说作“𡩉”，以为是“铉”的借字^①。但后来与照片仔细对勘，发现此字为上下结构，上部左为“尸”，右为“口”，下部为“王”^②，应厘定为“望”。所以在《国际易学研究》第1辑的新释文中，笔者就改正过来了^③。

“王”今本作“玉”。“王”、“玉”在金文中字形相近。如乙亥簋、县妃簋“玉”都写作“王”，只是三画等长，第二横在第一、第三横正中，与“王”字中横偏上有别而已^④。所以后来两字通用。《广韵·烛韵》：“玉，《说文》本作王，隶加点以别王字。”^⑤《周礼·天官·九嫔》：“赞玉璽”郑玄注：“故书玉为王，杜子春读为玉。”^⑥今偏旁中的“王”旁即“玉”旁，从“王”之字如“瑞”、“环”等，实即从“玉”。故帛书此“王”字实即“玉”字。

“望”今本作“铉”。“望”为“璧”字之省文。《仪礼·士冠礼》：“离肺实于鼎，设扃鬲。”郑玄注：“扃，今文为铉。”^⑦《玉篇·鼎

① 见陈松长、廖名春《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》，《道家文化研究》第3辑第425页。

② 见湖南省博物馆编《马王堆汉墓研究论文集——1992年马王堆汉墓国际学术讨论会论文选》图版叁。

③ 《帛书〈二三子〉释文》，《国际易学研究》第1辑第9页。

④ 说见陈初生《金文常用字典》第40页，陕西人民出版社1987年版。

⑤ 周祖谟：《广韵校本》上册第463页，中华书局1960年版。

⑥ 《十三经注疏》第687页。

⑦ 《十三经注疏》第956页。

部》：“𩇑，鼎盖。”^①《礼仪·少牢馈食礼》：“皆有𩇑。”郑玄注：“今文𩇑作𩇑。”^②又《既夕礼》：“白狗𩇑。”郑玄注：“古文𩇑为𩇑。”^③𩇑可作𩇑，又可作𩇑。自然𩇑亦可通𩇑。《二三子》所谓“望”即𩇑，通𩇑。𩇑、𩇑通用。“鼎玉望”，即云鼎有玉𩇑，有玉做的鼎盖。与今本比较，实大胜于今本。一者避免重复，鼎卦六五爻辞已称“鼎黄耳金铉，利贞”，上九又称“鼎玉铉”，显属重复。二者爻辞义与爻位更相贴切。𩇑为鼎盖，盖为一鼎之最上；上九为鼎卦最上一爻，爻位为上，爻辞称“𩇑”，密合无间。从六五的“耳”、“铉”到上九的“𩇑(𩇑)”，显然是由下而上，合情合理。“铉”，古文作“𩇑”；“𩇑(𩇑)”可写作“望”。如此连言“𩇑𩇑”，则可作“𩇑望”。后人将“望”错成了“𩇑”，古文“𩇑”后又写作今文“铉”。“鼎玉𩇑(𩇑)”遂变成了“鼎玉铉”^④。没有帛书《二三子》的出土，今本的这一讹误是很难发现的。

三、帛书《二三子》后半部分的拼接与缀补

帛书《二三子》篇释文自 28 行起，由于残缺严重，拼接问题很多。在《国际易学研究》第 1 辑发表的新释文里，我对原释文作了不少改进，但仍然有很多问题。后来，笔者在马王堆帛书的碎片中，又找出了一些《二三子》篇的残片，经试缀，不但补出了一些缺文，而且发现了原拼接和释读的一些错误，因又作新释文。现将自 28 行起的后半部分公诸如下：

①《宋本玉篇》第 305、306 页，中国书店 1983 年版。

②《十三经注疏》第 1198 页。

③《十三经注疏》第 1162 页。

④帛书《易经》上九爻辞的这几字正好残缺，否则可以多一新证。

[者必]□□□□□□□□行□□至者，元病亦至，不可辟，祸福或辜，□□□□□□□□□□□□方行，祸福毕至，知(智)者知之，故廋客恐惧，日慎一日，猷有被行。卒至之患，“盱予”而不_{28行}“悔”者，未之有也。卦曰：“鸣顾在[阴，元子和之，我]有好爵，与璽(爾)羸[之。”孔]子曰：鸣[顾]□□□□□□□□□□。元子随之，通也；昌而和之，和也。曰和同，至矣。好爵者，言耆酒也。弗有一爵与众_{29行}□□□□□□□□□□□□□□□□之德，唯歛与食，绝甘分少。[卦曰：“密云不雨，自我西郊，公射取皮在穴。”孔]子曰：此言声君之下举乎山林坎亩之中也，故曰“公射取皮在穴”。[卦]曰：“恒亨，无_{30行}[咎，利贞，利]有攸往。”[孔子曰：“恒亨”者]，恒元德，元德[亨]长，故曰“利贞”。元占曰：丰，大□□□□□□□□□□。[卦]曰：“不恒元德，[或]承之忱，贞藺。”孔子曰：此言小人知善而弗为，攻进而无止，损几则□择矣，能_{31行}[无“藺”乎？卦曰]：“大蹇，备来。”孔子[曰：此言]□□也。劬行以后民者，胃“大蹇”；远人能至，胃[“备来”]。此曰：“公用射隼于高[墉之上，穫之]，无不利。”孔子曰：此言人君高志求贤。贤者在上，则因□用之，故曰“[公用]射隼于_{32行}[高墉之上”。卦曰：“根元北(背)，不穫元[身；行元廷，[不见元人。无咎。”孔子]曰：“根元北(背)”者，言□事也。“不穫元身”者，精□□□也。敬官任事，身□□者鲜矣。元占曰：能精能白，必为上客；能白能精，必为□□。以精白长□，难得也，_{33行}故曰“[行]元庭，不见元人，无咎”。[卦曰：“根元辅]，言有序。”孔子曰：[此]言也吉凶之至也，必皆于言语，择善[而言亚(恶)]，择利而言害，塞人之美，阳人之亚(恶)，可胃无德，

开凶亦宜矣。君子虑之内，发之口，□□不言，不_{34行} [言利]，不言害，塞人之亚(恶)，阳[人之]美，可胃(谓)“有序”矣。卦曰：“丰，亨，王假(假)[之]；勿自忧，宜日中。”孔子曰：[此言盛]也勿忧，用贤弗害也。日中而盛，用贤弗害，开亨亦宜矣。黄帝四辅，尧立三卿，帝王者之处□□□也_{35行} □□□□。[卦]曰：“奂(涣)开肝，大号。”[孔子曰]：奂(涣)，大美也，肝言开内，开内大美，开外必有大声问。卦曰：“未济，亨，[小狐]涉川，几济，濡开尾，无迺利。”孔子曰：此言始易而终难也，小人之贞也。_{36行}

这一部分释卦，从解《豫》卦六三爻辞到解《中孚》卦九二爻辞，解《小过》卦六五爻辞，解《恒》卦九三爻辞，解《蹇》卦九五爻辞，解《艮》卦卦辞，解《艮》卦六五爻辞，解《涣》卦卦辞，最后以解《未济》卦卦辞作结。《豫》卦在今本卦序中居十六，《中孚》卦居六十一，《小过》卦居六十二，《恒》卦居三十二，《蹇》卦居三十九，《艮》卦居五十二，《涣》卦居六十，《未济》卦居六十四。次序虽然有点乱，但大体上还是循今本《周易》之卦序。其中解《蹇》卦九五爻辞、解《涣》卦卦辞，是过去所未曾发现的。

四、《尚书》多令矣

帛书《要》篇第14行载“夫子曰”：

察其要者，不越(诡)其德。《尚书》多令矣，《周易》未失也，且有古之遗言焉。

“令”字笔者原作“於”，以为是“阂”的借字^①，当作“阂塞不通”解^②。而池田知久则将其厘定为“勿”，以为是“物”字之借^③。

案此字与帛书《要》“用倚於人”、“不问於古法”之“於”比较，显为“於”字之右半。而帛书《要》“万勿润”、“不可以万勿尽称也”之“勿”字，写法显然与此不同。所以，此字当为“令”无疑。而“令”为“於”之省文。“於”当通“疏”。《史记·司马相如列传》：“垂条扶於。”^④《汉书·司马相如传》、《文选·上林赋》“於”皆作“疏”^⑤。《老子》第七十三章曰：“天网恢恢，疏而不失。”^⑥故下文云“《周易》未失”与此“《尚书》多令（疏）”相对。

帛书《要》篇所载孔子“《尚书》多令（疏）”说并非孤证，《礼记·经解》就有相近的说法：

孔子曰：“入其国，其教可知也。其为人也温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也，广博易良，《乐》教也，絜静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。故《诗》之失愚，《书》之失诬，《乐》之失奢，《易》之失贼，《礼》之失烦，《春秋》之失乱。其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也；疏通知远而不诬，则深于《书》者也，广博易良而不奢，则深于《乐》者也，絜静精微而不贼，则深于《易》者也；恭俭庄敬而不烦，则深于《礼》者也；属辞比事而

① 见《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》，《道家文化研究》第3辑第434页。

② 《帛书释〈要〉》，《中国文化》第10期第67页。

③ 《马王堆汉墓帛书周易要篇的研究》；又见《马王堆汉墓帛书〈周易〉之〈要〉篇释文》（下），《周易研究》1997年第3期第7、18页。

④ 司马迁撰、沈川资言考证、水泽利忠校补：《史记会注考证附校补》第1877页，上海古籍出版社1986年版。

⑤ 王先谦：《汉书补注》第1177页；萧统：《文选》第126页，中华书局1977年版。

⑥ 朱谦之：《老子校释》第288页，中华书局1984年版。

不乱，则深于《春秋》者也。”^①

孔颖达疏：

“疏通知远，《书》教也”者，《书》录帝王言诰，举其大纲，事非繁密，是“疏通”；上知帝皇之世，是“知远”也。……

“《书》之失诬”者，《书》广知久远，若不节制，则失在于诬。^②

孔颖达说“《书》录帝王言诰，举其大纲，事非繁密，是‘疏通’”，实际是以简略释“疏通”。《尚书》纪事简略，以此“广知久远”，就会有“失之于诬”的危险。帛书《要》篇的“夫子”就是《礼记·经解》的“孔子”，故帛书《要》篇所载“夫子”“《尚书》多令（疏）也”说与《礼记·经解》的“孔子”“疏通知远，《书》教也”说是相通的。由此看来，“《尚书》多令（疏）也”当指《尚书》记事过于简略，多有疏漏之处。而《论语·八佾》篇就有记载：

子曰：“夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足则吾能征之也。”^③

类似的说法，又见于《礼记·礼运》篇和《中庸》^④。所谓“文献不足”，也就是“《尚书》多令（疏）”，《尚书》对夏代、商代史事的记载太简单了。故司马迁《史记·三代世表序》说：

孔子因史文次《春秋》，纪元年，正时日月，盖其详哉。

至于序《尚书》则略，无年月，或颇有，然多阙，不可录。故疑则传疑，盖其慎也^⑤。

孔子“序《尚书》则略，无年月，或颇有，然多阙，不可录”，实质还是“《尚书》多令（疏）”，“文献不足”所致。

① ② 《十三经注疏》第1609页。

③ 《十三经注疏》第2466页。

④ 参见《十三经注疏》第1415、1634页。

⑤ 司马迁撰、泷川资言考证、水泽利忠校补：《史记会注考证附校补》第340页。

汉人扬雄《法言·问神》对《尚书》与《周易》也有比较,值得参考:

或曰:《易》损其一也,虽悉,知阙焉,至《书》之不备过半矣,而习者不知。惜乎《书》序之不如《易》也。曰:彼数也,可数焉故也。如《书》,虽孔子亦未如之何矣。^①

“《易》损其一也,虽悉,知阙焉”,是因为《易》序“可数”,这是帛书“《周易》未失也”的内涵之一。“《书》序之不如《易》”,以至于“《书》之不备过半矣,而习者不知”,这虽然是指《书》百篇只有今文 29 篇流传下来,但也是“《尚书》多令”,多有疏漏的一个晚出的例证。扬雄《法言》本为拟经之作,“象《论语》号曰《法言》”^②。但《论语》没有比较《尚书》与《周易》之论,因此扬雄此说很有可能系据帛书《要》所载孔子“《尚书》多令矣,《周易》未失也”说拟作。

“疏”除“疏漏”之义外,还有“疏远”义^③,引申则有距事理远,不切实际。《礼记·檀弓下》:“天则不雨,而望之愚妇于以求之,毋乃已疏乎?”孔颖达疏:“无乃甚疏远于求雨道理乎?言甚疏远于道理矣。”^④《荀子·劝学》认为“《诗》、《书》故而不切”,以致《儒效》说“杀《诗》、《书》”^⑤。所谓“故而不切”即迂阔疏远,不切实际。荀子对《尚书》的这一批评,当来源有自。也许即来源于孔子的“《尚书》多令矣”说。但从帛书下文“《周易》未失也”来看,荀子的理解可能有问题。孔子的“《尚书》多令矣”说,不是批

① 韩敬:《法言注》第 104 页,中华书局 1992 年版。

② 王先谦:《汉书补注》第 1511 页。

③ 《礼记·经解》的“知远”说,就从“疏”之远义出。

④ 《十三经注疏》第 1317 页。

⑤ 王先谦:《荀子集解》第 8、89 页,《诸子集成》本,中华书局 1954 年版。

评《尚书》迂阔疏远，而是认为《尚书》多有疏漏阙失，其纪事的形式甚至思想结构都不如《周易》精密。孔子的这一评价，是其晚年整理文献时经学思想变化的表现。而荀子的批评，则将“《尚书》多令矣”说发展为“杀《诗》、《书》”、“法后王”、重礼义，显然有误读的成份。

五、诗书礼乐不□百篇

帛书《要》篇的最后一节也载有孔子的一段论述：

孔子繇(籀)至于损益一卦，未尚不废书而美(叹)，戒门弟子曰：二三子，夫损益之道，不可不审察也，吉凶之[门]也。……故易又(有)天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳；又(有)地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之柔刚；又(有)人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故为之以上下；又(有)四时之变焉，不可以万物(物)尽称也，故为之以八卦。故易之为书也，一类不足以亟之，变以备示(其)请(情)者也。故胃(谓)之易又(有)君道焉，五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之，而诗书礼乐不□百篇，难以致之。不问于古法，不可顺以辩令，不可求以志善。能者繇(由)一求之，所谓(谓)得一而君(群)毕者，此之胃(谓)也。损益之道，足以观得失矣。^①

“诗书礼乐不□百篇”句的缺文，过去笔者以为当补“足”字，如此“篇”当读为“篇”^②。池田知久认为当据《墨子·贵义》“子墨子曰：昔者周公旦，朝读书百篇，夕见漆(七)十士”和《三国志·魏志

①《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部第1册第38、39页。

②《帛书〈要〉简说》，《道家文化研究》第3辑第206页。

·董遇传》注引《魏略》曰：“人犹从学者，遇不肯教，而云必先读百遍，言读书百遍，其义自见”，补为“读”；如此“扁”当读为“遍”^①。笔者也曾有同样的看法^②。这些意见看来都有问题。所缺之字其实应补为“止”，“扁”还是当读为“篇”。帛书《要》篇各节，所摘录的都是孔子论《易》的重要言行，其“要”字多见，都有简要之义。下文所谓“繇（由）一求之”、“得一而君（群）毕”，也都是讲简要功夫。在孔子看来，《诗》、《书》、《礼》、《乐》，卷帙繁多，不止百篇之数，从中获取“天道”、“地道”、“四时之变”和“人道”、“君道”，不是容易之事，所以说“难以致之”。而《周易》有“阴阳”、“柔刚”以见天地之道，有“八卦”以见“四时之变”，有“上下”以见“人道”、“君道”，《诗》、《书》、《礼》、《乐》的精华都浓缩在《周易》的损益之道里。所以“繇（由）一求之”、“得一而君（群）毕”，从《周易》的损益之道里可以尽得《诗》、《书》、《礼》、《乐》之精义，不必皓首穷经，把精力耗费在卷帙繁多的《诗》、《书》、《礼》、《乐》的繁文末节上。

孔子对待五经的这种简要观，与《系辞》“易简”说同。所谓“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功”，“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻”^③，强调的就是《周易》的简要功能。而《周易乾凿度》就将“简易”称为《易》之三义之首，说：“孔子曰：易者，易也，变易也，不易也。”^④“易”即“简易”。所谓“《易》之三义”说，当来自《系辞》。其以《系辞》语为孔子曰，是《周易乾凿

① 《马王堆汉墓帛书周易要篇的研究》。

② 《帛书释〈要〉》，《中国文化》第10辑第73页。

③ 《十三经注疏》第76、90、91页。

④ 《纬书集成》第44页，上海古籍出版社1994年版。

度》以《系辞》为孔子之作。而今本《系辞》语帛书《要》篇援引,皆称“夫子曰”,此“夫子”为“子赣(贡)”之师,当为孔子无疑。所以,简要观同于简易说,确实是孔子晚年的重要思想。

参 考 文 献

- 1 陈松长、廖名春:《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年8月版。
- 2 廖名春:《帛书〈二三子问〉简说》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年8月版。
- 3 廖名春:《帛书〈要〉简说》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年8月版。
- 4 池田知久:《马王堆汉墓帛书周易要篇的研究》,(日本)东京大学《东洋文化研究所纪要》第123册,1994年2月版;《马王堆汉墓帛书〈周易〉之〈要〉篇释文》(下),《周易研究》1997年第3期。
- 5 帛书《二三子问》图版,《马王堆汉墓研究论文集——1992年马王堆汉墓国际学术讨论会论文选》图版贰一伍,湖南出版社1994年5月版。
- 6 陈松长:《马王堆帛书〈二三子问〉初论》,《马王堆汉墓研究论文集——1992年马王堆汉墓国际学术讨论会论文选》,湖南出版社1994年5月版。
- 7 廖名春:《帛书释〈要〉》,《中国文化》第10期,1994年8月版。
- 8 廖名春:《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书》经部第1册,上海古籍出版社1995年版。

- 9 廖名春:《帛书〈二三子〉释文》,《国际易学研究》第1辑,华夏出版社1995年1月版。
- 10 廖名春:《帛书〈要〉释文》,《国际易学研究》第1辑,华夏出版社1995年1月版。
- 11 池田知久:《帛书〈要〉释文》,《国际易学研究》第1辑,华夏出版社1995年1月版。
- 12 池田知久:《马王堆汉墓帛书周易要篇的思想》,(日本)东京大学《东洋文化研究所纪要》第126册,1995年1月版。

第八章

帛书《要》篇与孔学研究

长沙马王堆三号汉墓出土的帛书《要》篇,是孔学研究的一篇极其重要的文献。1992年以来,笔者对它作过一系列研究,发表过它的释文^①,以及《帛书〈要〉简说》、《帛书释〈要〉》两文。本章拟在以上工作的基础上,就帛书《要》篇与孔学研究的一些问题,作一专门探讨。

一、帛书《要》与今本《系辞传》

根据笔者推算,帛书《要》共24行。其第1至第8行基本残缺,但它第1行篇首处的墨丁仍在,行末约倒数第四、五字处有“肴有”两字。“肴”系爻字之借,这两字当是今本《系辞下》第十章“爻有等,故曰物”的残存^②。由此可知,帛书《要》篇第1、2行的内容,当是今本《系辞下》的第十章。过去韩仲民先生说今本《系辞下》的此章收在《要》篇以外的“另一篇佚书(指《易之义》)之中”,应该是错误的。

《要》篇第9至第12行中间,是今本《系辞下》第五章的后半

^① 载《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年版,与陈松长合作。

^② 从朱熹《周易本义》所分,下同。

部分。《要》篇与今本《系辞》相同的这些文字,到底是今本《系辞》取于帛书《要》篇,还是帛书《要》篇取于今本《系辞》?对此,人们有着不同的看法。有人仅据帛书《系辞》,就得出了今本《系辞》的这些文字是后人(据说是司马迁)取之于帛书《要》篇而塞进原本《系辞》中的结论^①。笔者经过分析帛书《系辞》的上下文,已证明他们的论点是不能成立的^②。这里,再就帛书《要》本文作一讨论。

帛书《要》与今本《系辞》相同部分比较,既有脱文,又有衍文。如帛书《要》:

危者安其立(位)者也,亡者保[其存者也。是故]君子安不亡危,存不忘亡,治不忘[乱。是以身安而国]家可保也。

今本《系辞》多出“乱者有其治者也”一句。但帛书《要》篇下文既然有“治不忘乱”,那么其上文一定是漏脱“乱者有其治者也”一句。又如帛书《要》:

君子安其身而后动,易其心而后诂,定位而后求;君子修于此三者,故存也。危以动,则人弗与也;无立而求,则人弗予也;莫之予,则伤之者必至矣。

今本《系辞》多“惧以语,则民不应也”一句。案,“安其身而后动”与“危以动,则人弗与也”相应;“定位而后求”与“无位而求,则人弗予也”相应;帛书《要》既然上文有“易其心而后诂”,那么下文一定是漏脱了“惧以语,则民不应也”一句。

如果说从脱文我们只能得出帛书《要》所载不如今本《系辞》

① 王葆玟:《从马王堆帛书看〈系辞〉与老子学派的关系》;陈鼓应:《马王堆出土帛书〈系辞〉为现存最早的道家传本》,《哲学研究》。

② 见廖名春《论帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉的关系》、《论帛书〈系辞〉的学派性质》。

的结论,但从其衍文分析,我们就会发现《要》篇这一段文字来源于今本《系辞》。例如今本:

子曰:“知几其神乎?君子上交不谄,其知几乎?几者,动之微,吉之先见者也。君子见几而作,不俟终日。《易》曰:‘介于石,不终日,贞吉。’介如石焉。宁用终日?断可识矣!君子知微知彰,知柔知刚,万夫之望。”子曰:“颜氏之子,其殆庶几乎?有不善,未当不知;知之,未尝复行也。”

帛书《要》只存:

夫子曰:“颜氏之子,其庶几乎?见几又(有)不善,未尝弗知;知之,未尝复行之。”

但仅存的这一段话中,帛书较今本在“又不善”前多出“见几”二字。“见几”指发现事物变动的微小征兆,“几”指“动之微,吉之先见者也”^①。而“颜氏之子,其庶几乎”是对颜子的称赞,几是副词,是几乎之意。《尔雅·释诂下》云:“几,近也。”朱熹《周易本义》:“庶几,近意,言近道也。”因此,此语与今本上文的“知几其神乎”意近,是对“知几其神乎”的具体化。而帛书《要》在“又(有)有不善,未尝弗知”前加上“见几”,意义显然是重复了,因为“有不善,未尝弗知”就是“见几”。更重要的这一句与下句“知之,未尝复行之”是就颜子知、行两方面“近道”而发的。这两句从知到行,句式相嵌,意义相递进。如果前加“见几”二字,这种句式的协调和严密性就被破坏了。其属衍文是显而易见的。帛书目《要》篇的这一衍文从何而来呢?显然是来源于今本上文的“君子见几而作”一语^②。《要》篇的抄者肯定见过今本《系辞》,

① 朱熹《周易本义》:“《汉书》‘吉之’之间有‘凶’字。”案,见《汉书·楚元王传》,穆生语所引。

② 1993年5月陈来先生与笔者的一次讨论中,他最早提出了这一点。

所以他抄到“颜氏之子，其庶几乎”时。连类而及，就把上文的“见几”二字抄进《要》篇中去了。

从帛书《要》篇的内容和结构特点看，我们也会得出相同的结论。如上所述，《要》篇的第1、2两行，是今本《系辞下》的第十章。第3、4、5、6行残缺，其内容难以判定。第7、8行两行及第九行上半残存的文字为：

行其义，长其虑，修其……易矣。若夫祝巫卜筮龟……
巫之师……德则不能知易。故君子莫(尊)……[夫]子曰：
吾好学而纘(冕)闻要，安得益吾年乎？吾……

这一段文字的主题似乎是强调君子知《易》要“行其义，长其虑，修其(德)”，反对祝巫卜筮之为，其内容与下文孔子与子贡论《易》相似。而第9行至第12行为今本《系辞下》第五章的后半部分。第12行至第18行记孔子与子贡论《易》。第18行末至结尾记孔子论《周易》损、益二卦之理。《要》篇的这两段文字之间，它们并没有衔接关系，并没有起承转合，并没有一个中心论点。因此，《要》篇并非一篇专题论文，而是一种资料汇编，是一种重要的易学文献的摘录。其题名为“要”，就是摘要之意。它之所以将今本《系辞下》的第十章、第五章的一部分与孔子与子贡论《易》节、孔子与门弟子论损、益二卦之理编在一起，是因为《系辞》相传是孔子之作，它们都是孔子有代表性的《易》教。

今本《系辞》的“子曰”，在宋以前，人们都公认为孔子语。但欧阳修则认为系“讲师之言”^①。此说近代以来颇为一些疑古派学者奉为圭臬。从帛书《要》篇看，欧阳修此说是难以成立的。今本《系辞》有“子曰”二字文句者共23条，而帛书《要》篇就有三

^①《欧阳文忠集》，转引自张心激《伪书通考》上册第77页，商务印书馆1957年版。

条,只是“子曰”变成了“夫子曰”^①。在其后的“老而好《易》”节里,“夫子”八见,“子曰”三见。“夫子”显系“子曰”之“子”。孔子著名弟子子赣(贡)在此“子”之前自称“弟子”。司马迁《史记·孔子世家》、《田敬仲完世家》皆称“孔子晚而喜《易》”,而《要》此节劈头就说“夫子老而好《易》”。老即晚,好即喜,夫子显然就是孔子。《要》篇的最后一节则直称“孔子繇(籀)《易》”。从《要》篇的“夫子老而好《易》”节和“孔子繇(籀)《易》”节来看,《要》篇的前几节也当为孔子易说的记载。所以,帛书《要》篇所载今本《系辞》的三条“子曰”,当系孔子语无疑。所谓“颜氏之子”,即然为孔子所赞,又有子赣为参照,说是颜渊,理据充分。由帛书《要》篇所载的这三条“子曰”类推,今本《系辞》的其余 20 条“子曰”,旧说为孔子语,是难以推翻的。确认这一点,不但对探讨今本《系辞》、《文言》,而且对孔子思想体系的研究,都是至关重要的。

二、帛书《要》与《论语》

今人研究孔子思想,一般都以《论语》为据,其他的记载,都或多或少地不信。其实,《论语》一书,既非孔子亲著,也并非孔子一生全部事迹言行的记录。唐人柳宗元认为它成于曾子门人之手,其《论语辨》云:

或问曰:儒者称《论语》孔子弟子所记,信乎?曰:未然也。孔子弟子曾参最少,少孔子四十六岁;曾子老而死,是书记曾子之死,则去孔子也远矣!曾子之死,孔子弟子略无存者矣;吾意曾子弟子之为之也。何哉,且是书载弟子必以

^① 其中一条残“夫子曰”三字。

字,独曾子、有子不然;由是言之,弟子之号之也。然而有子何以称子?曰:孔子之歿也,诸弟子以有子为似夫子,立而师之,其后不能对诸子之问,乃叱避而退,则固尝有师之号矣;今所记,独曾子最后死,余是以知之。盖乐正子春、子思之徒与为之尔。或曰:孔子弟子尝杂记其言,然而卒成其书者,曾氏之徒也。^①

柳氏之说,今已为世所公认。孔子据说学生三千,贤人七十。其死后,《韩非子·显学》则说“儒分为八”,“有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏之儒”。《荀子·非十二子》推崇子弓,却指斥子思、孟轲,批评“子张氏之贱儒”、“子夏氏之贱儒”、“子游氏之贱儒”。孔门后学既然派别林立,那么,由曾子之徒所编《论语》一书,在对孔子言行取舍中,不能不带有一定的倾向性。这种倾向性,表现在《论语》所记曾子言行远较孔子其他弟子为多。《论语》20篇,除记曾子和孔子问答之外,单独记载曾子言行的就有《学而》、《泰伯》、《颜渊》、《宪问》、《子张》5篇共13章^②。这种倾向性当然不可避免地也会影响到对孔子思想、学术观点的记载上。这是主观因素的原因。就其客观因素而言,《论语》所载既为孔子言行的一部分,而且又出于曾子门人之手,限于篇幅,囿于见闻,对孔子思想、学术观点的记载难免会有不全面的现象。所以,单纯以《论语》为据来论定孔子的思想,排斥其他文献,对孔子思想产生误解就会在所难免。正确的方法是,既重视《论语》而又不迷信《论语》。只有用先秦、秦汉的其他文献,特别是

①《柳河东集》卷四第68页,上海人民出版社1974年版。

②说本杨伯峻《论语译注·导言》。

儒家文献、史书与《论语》一书相互发明、参证,才能准确地认识孔子及其思想。

《论语》有关《周易》的记载,共有三条。《述而》篇曰:

子曰:“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。”

《子路》篇曰:

子曰:“南人有言曰:‘人而无恒,不可以作巫医。’善夫!

‘不恒其德,或承之羞。’”子曰:“不占而已。”

《宪问》篇曰:

子曰:“不在其位,不谋其政”。曾子曰:“君子思不出其位。”

《论语》的这三条记载,后人都存在诸多歧解。近代以来,疑古论者更认为《论语》此三则“不特不足以证孔丘曾赞易,且反足以证孔丘与易无关”^①。具体而言,他们认为:“五十以学易”之“易”字,《古论》等作“易”,而“鲁论”作“亦”,应从《鲁论》,以“亦”为本字,以“五十以学”断句。又说:“《论语》文中,又无‘易曰’二字,只曰不占而已,安得据此以为《周易》已经成立之证?又安知非后世之编易者,取此辞以入于易乎?若以为孔子喜易,而且学易,其高弟颜回、子贡、子夏、子路、子张等,何故无学易乎?”^②又说:“君子思而不出其位”,见于《大象传》,此言“曾子曰”,足证《大象传》出于孔子之后,系《大象传》作者袭曾参语^③。

其实,除了疑古论者的上述问题外,《论语》此三则还有一些疑问。比如孔子“假年之叹”应在何时?“五十”二字,应如何理解?孔子学易应从何时开始?“大过”二字有何涵义?孔子

① 钱玄同说,载《读书杂志》第10期,转引自张心激《伪书通考》上册第92页。

② 本田成之:《作易年代考》。

③ 此说最早提出者似乎为崔述,见《洙泗考信录》卷三。

于易是否均“不占”，惟取人道教训义？这些问题只凭《论语》本文，不借助其他传世和出土文献，大多是无法解决的。

疑古论者以《鲁论》之“亦”来否定《古论》等之“易”，其证据是很薄弱的。“易”、“亦”异文是由于同音通借而致。李学勤先生已经指出，“易”、“亦”两字在上古音中韵部并不相同，一在锡部、一在铎部，因此不能相借。西汉以后，锡部、铎部之字才开始押韵，“易”、“亦”两字之音才开始接近。因此，它们的通借应是两汉之际以后事，不可能发生在西汉^①。人们公认司马迁《史记·孔子世家》“假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣”脱胎于《论语》“五十以学易”章，可见司马迁所见之《论语》，字本作“易”。而《经典释文》所载《鲁论》之异文“亦”，不说是两汉之际以后出，决难早于司马迁。

帛书《要》出土于长沙马王堆三号汉墓。该墓下葬于汉文帝前元十二年，即公元前168年^②。《要》篇的抄写当在此之前。从《要》篇的书写形制、篇题及其所记字数来看，帛书本《要》篇系抄本，应有篆书竹简本存在。从篆书竹简本的写成到被抄写帛书，《要》篇应经过了一段时间的流传。从《要》篇的摘录性质可知，《要》篇的材料来源应较《要》篇的写成更早。考虑到秦始皇公元前213年根据李斯所议制定了《挟书令》，此令直到汉惠帝四年（前91年）才得以废除。考古发掘证明，迄今在《挟书令》施行时期以内的墓葬，所出书籍均未超出于该令的规定^③。所以，《要》篇的记载出自先秦，应该是可信的。

① 《周易经传溯源》第一章第五节，长春出版社1992年8月版。

② 该墓出土有一块随葬遣策木牌，所记墓葬时日原文为：“十二年二月乙巳朔戊辰。”

③ 说本李学勤《论新出简帛书与学术研究》，《传统文化与现代化》1993年第1期。

从《要》篇的“夫子老而好易”节和“孔子繇(籀)易”的记载来看,《论语》“五十以学易”之“易”字不误,这与司马迁《史记》、《古论》等的记载是一致的。陆德明曰“从古”、李学勤说《鲁论》“亦”字晚出,所论极是。

“加我数年”这段话的时间,司马迁《史记·孔子世家》排在孔子暮年返鲁之后,系孔子“晚而喜易”时之言。同书记载:“孔子之去鲁,凡十四岁而反乎鲁。”孔子去鲁在鲁定公十三年(前497年),返鲁则为鲁哀公十一年(前484年),时孔子68岁。所谓“晚”,应系68岁以后至孔子73岁去世这一段时间。但后人多不以司马迁之言为然。程树德说:“《世家》将《论语》随意编入,其先后不足为据。”^①三国魏人何晏《论语集解》注云:“易穷理尽性以至于命,年五十而知天命,以知命之年读至命之书,故可以无大过矣。”其意认为孔子讲此话的时间当在50岁之前。南朝梁皇侃《论语义疏》说:“当孔子尔时年已四十五六,故云‘加我数年,五十而学易’也。”宋邢昺《论语注疏》也说“加我数年,方至五十,谓四十七时也。”对此说,后人也多有怀疑,主要是不相信孔子“五十”时才学易,因此,对“五十”二字,或改读,或另作别解,或改字。如朱熹引人说“五十”为卒字之误;俞樾认为“五”系“吾”字之误,后人又加十字以补之,龚元玠认为当“五”一读;“十”一读;孙应鳌则说“是以五十以理数学《易》”等等^②。这些解释,皆属穿凿,其要害就是对孔子此语“学”字的理解过于胶固。

“五十以学易”之“学”,其实就是《史记》“晚而喜易”之“喜”,

^① 《论语集解》卷十四第741页,中华书局1990年版。

^② 见《论语集解》卷十四第741页所引。

帛书《要》篇“老而好易”之“好”。“喜易”、“好易”是他人对孔子的描述,“学易”是孔子自己的谦称。司马迁《史记·孔子世家》将“加我数年”这一段话排在孔子暮年返鲁之后是正确的。孔子晚年深入学《易》之后,颇有所得,因此说:再多给我几年时间,如果我从五十岁时就像现在这样学《易》,就可以不犯大的过错了。暮年好《易》而深有所得,觉今是而昨非,又深感来日不多,故云“加我数年”。其情形犹如今日我们学外语,早年学而不好,现在因为要运用而下了一番功夫,尝到了甜头,心里不免有所追悔:要是多给几年时间,从某某时候起就用功夫,现在的进步肯定会更大。这一理解从帛书《要》的记载来看,完全可以得到印证。

帛书《要》云:

夫子老而好《易》,居则在席,行则在囊。子赣(贡)曰:“夫子它日教此弟子曰:‘惠(德)行亡者,神灵之趋,知(智)谋远者,卜筮之繁(繁)’,赐以此为然矣。以此言取之,赐缙行之也为也。夫子何以老而好之乎?”

所谓“夫子老而好《易》,居则在席,行则在囊”与《史记·孔子世家》“孔子晚而喜《易》……读《易》,韦编三绝”同。正因为孔子“好《易》,居则在席,行则在囊”,所以才“读《易》,韦编三绝”。子赣引孔子的它日之教批评孔子老而好《易》,说明孔子在晚年以前视《易》为卜筮之书,认它是和德行、智谋相悖的,其不好的态度非常明显,这一观点也被子贡等早、中年弟子所接受。所以,孔子晚年以前,《周易》肯定没有被纳入孔子的教材之中,不然,子贡的批评、指责决不会如此激烈。孔子晚年以前对《周易》既然是如此排斥,那么《论语》的“加我数年”一段话不可能发生在孔子“老而好《易》”之前,因为“学《易》,可以无大过矣”这种认识与子贡所接受的孔子的“它日之教”是截然相反的。只有在孔子

“老而好《易》”，认为“《周易》未失也，且又（有）古之遗言焉。……《易》刚者使知惧，柔者使知刚，愚人为而不忘（妄），慚人为而去（诈）”，甘冒“后世之士疑丘者，或以《易》乎”的风险时，才有可能发出“学《易》，可以无大过”的感叹，才能产生“加我数年”的愿望。由此可见，司马迁《史记·孔子世家》将“孔子晚而喜《易》，序彖系象文言说卦，读《易》，韦编三绝”与“假年之叹”紧接，皆排于“自卫反鲁”之后，是完全正确的。刘宝楠《论语正义》认为“《世家》与《论语》所述不在一时”，程树德“《世家》将《论语》随意编入，其先后不足为据”说，都是臆测。

论定“加我数年”一段话系孔子晚年学《易》有得之语，再来看“五十”和“无大过”，我们就能获得新的启示。“加我数年，五十以学《易》”，方“可以无大过”，这是一个假设句。事实上孔子承认自己有“大过”，而且这“大过”是可以通过“五十以学《易》”而加以避免的。这就暗示出其所谓“大过”是在“五十”以后，当然不会晚到“自卫反鲁”之后。

孔子自认以“五十”以后有“大过”，“大过”系何？史无明文，不便揣测，但从帛书《要》篇看，孔子“老而好《易》”之前，对《周易》的认识是有“过”的。从子贡所引孔子的“它日之教”看，孔子以前确实是排斥《周易》的，子赣认为孔子“老而好《易》”是“信其筮”，认为孔子于《周易》即使“不安其用而乐其辞”，也是“用倚于人”，正是以孔子以前的易学观来批评今日孔子的行为。而孔子对子赣的批评，虽然没有直接承认他以前的易学观之非，但其着力强调“《周易》未失也，且又（有）古之遗言焉”，强调“《易》刚者使知惧，柔者使知刚，愚人为而不忘，慚人为而去诈”，强调“文王作，讳而辟（避）咎，然后《易》始兴也”，实际上是否定他以前的易学观。所以，从帛书《要》篇看，孔子承认他以前是有“过”的，而

通过深入学《易》，这些“过”本来是可以避免的。由此推知，孔子的学术思想是有一个发展过程的，其易学观的变化就是一个鲜明的例证。

《论语·子路》篇所载孔子对《周易》恒卦九三爻辞“不恒其德，或承之羞”的评价是“不占而已”。此“不占”之教，只是说孔子于《易》不取卜筮之用，那么，其所取为何呢？《论语》里并不很清楚。而帛书《要》则说得非常明白：

子曰：《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，又仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也，后世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？

这就是说，孔子于《易》，重在“观其德义”，“求其德”，也就是“不安其用而乐其辞”。《论语》“不占”之教只揭示了孔子不安其卜筮之用的一面，而孔子好《易》、欣赏恒卦九三爻辞，主要还在“乐其辞”而“求其德”。由孔子的这种态度看，《论语》的“不占”之教亦当发生在孔子“老而好《易》”之后，决不可能在此之前。

《论语》的“不占”之教，使后人产生了一种误解，以为孔子于《易》惟取人道教训，不言卜筮。尽管《吕氏春秋·慎行论·壹行》、《说苑·反质》等有孔子卜卦的记载，但人们多不相信。帛书《要》所引孔子语，则说：

子曰：吾百占而七十当，唯周梁山之占也，亦必从其多者而已矣。

“百占而七十当”，说明孔子占筮并不只偶尔为之。《孔子家语·

好生》说：“孔子常自筮”，看来也不是空穴来风^①。孔子重德义而不重占筮，并不是不涉古筮。所谓“君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也”，君子不能因为重德行而废祭祀，也不能因重仁义而绝卜筮，只不过是寡、希而已。因为“幽赞”才能“达乎数”，“明数”才能“达乎德”。不明占筮，不懂象数，是不能通晓《周易》的义理的。通过《周易》的占筮形式去把握《周易》的德义，这就是孔子虽力主“不占”但又未能摈弃占筮的原因。宋儒朱熹决非江湖术士，其《周易本义》针对王注、程传而强调“《易》本卜筮之书”，其用意或许也与孔子倡“不占”之教而又不废卜筮近。所以，我们不能执着于《论语》的片言只语，将孔子丰富、辩证的易学观简化为“不占”之教^②。

《大象传》相传系孔子之作。但《大象传》的“君子以思不出其位”一语《论语·宪问》篇却记为曾子语，《论语·稽求篇》、《论语训》、《焦氏笔乘》等皆认为是曾子引孔子《彖传》语以释孔子“不在其位，不谋其政”语意。毛奇龄更说：

或古原有此语，而夫子引以作《象辞》，曾子又引以证“不在其位”之语，故不署“象曰”、“子曰”二字亦未可知。先仲氏曰：“《文言》‘体仁足以长人’，即《春秋》穆姜筮东宫语，《论语》‘依于仁，游于艺’，即《少仪》‘依于德，游于艺’语；‘出门如见大宾，使民如承大祭’，即《春秋》‘白季出门如宾，承事如祭，仁之则也’语。”^③

① 阜阳汉简整理组《阜阳汉简〈楚辞〉》云，阜阳双古堆一号汉墓出土有“完整的《孔子家语》篇题木牒”。该墓墓主夏侯灶卒于汉文帝十五年（前165年），《中国韵文学刊》总第1期。

② 《系辞传》就是孔子这种以占筮而言义理的易学观的典型。

③ 《论语集释》第1008、1009页。

此说不能说不可能。如前引帛书《要》所述,孔子晚年以后对《周易》的认识迥变,由排斥一变而为“好”。这种转变的发生是因为孔子晚年以后看到《周易》“有古之遗言”,有周文王克纣的德义。《周易》之书并非罕见,为什么孔子以前视其为卜筮之书,而老年以后却看到了这些呢?这当然和其晚年的整理文献有关。孔子晚年整理文献时,可能见到了一部解释《周易》的书,因而眼界大开,以致使他整个地改变了对《周易》的看法。《左传·昭公二年》载韩宣子聘鲁,在鲁太史处见到了《易象》与《鲁春秋》,赞叹不已,认为“周礼尽在鲁矣,吾乃今知周公之德,与周之所以王矣”。时孔子方 12 岁,此《易象》决非《周易》经文,而是一部释《易》之作。因为从《左传》、《国语》的记载看,晋人以《周易》占筮论事,史不绝书。如果鲁太史出示给韩宣子的只是人们习见的《周易》经文,韩宣子决不会如此大发感慨。此时《易象》尚藏于鲁太史之手,连韩宣子也是第一次看到,说明其时它在社会上尚未广为流传。所以孔子在晚年以前排斥《周易》,很可能就是他还看不到《易象》。到了晚年返鲁,距韩宣子观书已有 60 年左右,这时鲁太史所藏之《易象》可能社会上已逐渐流传开来,孔子既然整理文献,见到《易象》的可能性就更大。孔子既然因鲁太史之《鲁春秋》而作《春秋》,那么,他见到《象》中的“周公之德”和“周之所以王”的内容,就不能不为之所动,整个地改变他对《周易》一书看法。其实,帛书《要》所载孔子说:“《周易》未失也,且又有古之遗言焉。……文王仁不得其志以成其虑,纣乃无道,文王作,讳而辟咎,然后《易》始兴也。予乐其知之……予何□□事纣乎。”与韩宣子见到《易象》所发的感慨颇有相同。而所谓的“好《易》”、“居则在席,行则在囊”、“韦编三绝”、“假年之叹”等等,都当是在他读到《易象》之后所为。今天的《大象传》很

可能是孔子据《易象》而作，就像他因《鲁春秋》而作《春秋》一样^①。曾子引《大象》之语释孔子“不在其位”之说，而省略出处，很可能就是因为此语当时弟子们都熟悉。

三、帛书《要》与六经

《史记·孔子世家》说：“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。”此“六艺”《史记·滑稽列传》有解：“孔子曰：‘六艺于治一也。《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以神化，《春秋》以道义。’”故“六艺”即“六经”，是孔子用来教授学生的教材，也是代表了孔子思想的儒门经典。研究孔学，不能不研究“六经”。

帛书易传虽然没有六经之名，但《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》各书都有提及。如《繆和》不但解《易》、引《诗》，还提到“《书》、《春秋》、《诗》”；《要》篇不但将“《诗》、《书》、《礼》、《乐》”连言，还论及了《易》和它们的关系。

《尚书》最初只称为《书》，《尚书》之称起于何时，迄今尚有争议。《墨子·明鬼下》有：“故尚书夏书，其次商、周之书”说，有人以为此“尚书”即指《尚书》，实误。王念孙《读书杂志·墨子第三》云：

案“尚书夏书”，文不成义。尚，与上同；书，当为者。言上者则夏书，其次则商、周之书也。此涉上下文字书而误。^②

可见所谓“尚书”是“尚者”的误写，《墨子》中并无《尚书》之称。

^① 说详见拙文《〈大象传〉早于〈彖传〉论》。

^② 《读书杂志》第 588 页，江苏古籍出版社 1985 年版。

传世文献中,有《尚书》之称的,最早当为《史记》。其《五帝本纪》云:

学者多称五帝尚矣,然《尚书》独载尧以来。^①

《儒林列传》说:

汉定,伏生求其书,亡数十篇,独得二十九篇,即以教于齐、鲁之间,学者由是颇能言《尚书》。山东诸大师无不涉《尚书》以教矣。^②

《大宛列传》曰:

故言九州、山川,《尚书》近之矣。^③

但其称始于何人呢?郑玄《书赞》云:

孔子乃尊而命之,曰《尚书》。^④

旧题孔安国《尚书序》则说:

济南伏生,年过九十,失其本经,口以传授,载二十余篇,以其上古之书,谓之《尚书》。^⑤

刘歆《七略》却说:

《尚书》,直言也,欧阳氏先名之。^⑥

孔颖达《尚书正义》认为郑玄以《尚书》之名起于孔子,是“溺于书纬之说”,“且孔君亲见伏生,不容不悉,自云伏生以其上古之书谓之《尚书》,何云孔子加也?”并进一步论证:

① 司马迁撰、泷川资言考证、水泽利忠校补:《史记会考证附校补》第17页,上海古籍出版社1986年版。

② 司马迁撰、泷川资言考证、水泽利忠校补:《史记会考证附校补》第1951、1952页。

③ 司马迁撰、泷川资言考证、水泽利忠校补:《史记会考证附校补》第1986页。

④ 孔颖达:《尚书正义》卷一引,见《十三经注疏》第115页,中华书局1980年版。

⑤ 《十三经注疏》第113页。

⑥ 《太平御览》引,转引自蒋善国《尚书综述》第2页,上海古籍出版社1988年版。

以“书”是本名，“尚”是伏生所加，故诸引《书》直云“《书》曰”；若有配代而言，则曰《夏书》，无言《尚书》者。^①

今人金兆梓说：

《尚书》者，上古之书也，非其书名《尚书》也。窃意秦以前抑亦未尝成书，特以之泛称先秦所遗留文献之简策焉耳……其成书或自秦博士伏生始。意者伏生或就当时所存之古代书简，加以选择排比，以存唐、虞、三代之文献，而名之曰《尚书》乎！^②

蒋善国认为郑玄把《尚书》名称认作是孔子起的，实属臆说。……把“尚”字认作是伏生加的，也没有确证。按《七略》本于刘向《别录》，刘氏父子说《尚书》的名称始于欧阳氏，或较可信^③。蒋伯潜说：

秦以前之经传诸子中，凡引《尚书》，皆但称《书》，不曰《尚书》，似《尚书》一名，起于西汉。^④

刘起钎也说：

《书》的以《尚书》为专名，是到汉代才有的事……明定《尚书》为书名的，是汉代今文家。^⑤

《要》所载《尚书》之称早于《史记》，是迄今为止《尚书》之称的最早出处。刘歆说《尚书》之名始称于欧阳氏，实不可信。

《汉书·儒林传》云：

伏生，济南人也。故为秦博士。孝文时，求能《尚书》者

① 见《十三经注疏》第115页。

② 《今文尚书论》，《学林》第1辑，转引自郑良树《续伪书通考》上册第85页，（台北）学生书局1984年版。

③ 见《尚书综述》第2页。

④ 见《十三经概论》第二编第一章《尚书解题》，上海古籍出版社1983年版。

⑤ 《尚书学史》第7、8页，中华书局1989年版。

天下亡有，闻有伏生治之，欲名。时伏生年九十余，老不能行。于是诏太常使掌故朝错往受之。秦时禁书伏生壁藏之，其后大兵起，流亡。汉定，伏生求其书，亡数十篇，独得二十九篇，即以教于齐鲁之间。齐学者由此颇能言《尚书》。山东大师亡不涉《尚书》以教。伏生教济南张生及欧阳生。^①

刘汝霖考证：

按张生、欧阳之受教伏生，不知何时，以情理揆之，当在晁错受书之前。^②

《后汉书·儒林传》云：

前书云：济南伏生传《尚书》，授济南张生及千乘欧阳生，欧阳生授同郡倪宽，宽授欧阳生之子，世世相传。至曾孙欧阳高，为《尚书》欧阳氏学。^③

刘歆所谓“欧阳氏”，依此当指欧阳高。欧阳高立为博士，在汉武帝时。欧阳高说即使出自欧阳生，也只在西汉初年。如前所述，帛书《要》的抄写不会晚于汉文帝前元十二年（前168年），其写成应在战国。所以，其时代要早于欧阳氏。至于说《尚书》之名起于伏生，似乎也有可能。但《要》篇称《尚书》，明言是“夫子曰”，是孔子所言，与郑玄说同。我们可以怀疑郑玄说，但没有理由不相信帛书《要》的记载。

所以，就迄今所见的文献而言，《尚书》之称始于孔子。孔子已称《尚书》，说它起于西汉，是完全错误的。

从帛书《要》的记载看，《易》与《诗》、《书》、《礼》、《乐》比较，

① 王先谦：《汉书补注》第1518页，中华书局影印，1983年版。

② 《汉晋学术编年》卷一，中华书局1987年版。

③ 王先谦：《后汉书集解》第893页，中华书局1984年版。

它是直至孔子晚年好《易》后才纳入孔子教学生的教材之中的。如果孔子很早就以《周易》教材,那子贡就不会对“夫子老而好《易》”加以激烈反对。帛书《要》没有提到《春秋》,这说明《春秋》列入“六经”,也是孔子晚年之后,不会比《周易》更早。

在先秦文献里,称举最多的是《诗》、《书》、《礼》、《乐》,其次是《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》,《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》并称最少,仅见于《庄子·天运》、《天下》篇,再加上《礼记·经解》。如《荀子·儒效》、《商君书·农战》,称《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》,而独缺《周易》。《孟子》一书,“六经”中也唯不及《易》。这既与《周易》在“六经”中后出有关,更与孔子晚年好《易》而未能取得如子贡一类的学生的认同有关。从帛书《要》的“夫子老而好《易》”节可知,孔子晚年以前有排斥《周易》的“它日之教”。晚年他改变对《周易》的看法后,就连子贡这样亲近的弟子都没有接受。从《要》篇看,关于《周易》的争论是孔子学派内部一重要的学术分歧。在这一争论中,孔子是守方,而子贡是攻方。尽管孔子一而再、再而三地阐述他好《易》的理由,但子贡“尖口利辞”,看不出他被孔子说服的迹象。在《周易》问题上,孔子连子贡都没有被说服,那些不在身边的早年弟子又有多少能接受孔子“好《易》”呢?由于孔子的坚持,其弟子肯定有不少接受孔子的好《易》,但不能接受的恐怕也会为数不少。孔子晚年因国史而修《春秋》,虽有“知我”、“罪我”之叹,但其学生中反对的尚未见于文献。而“好《易》”却遭到子贡这样亲近弟子的批评。所以,在先秦文献中,《周易》地位甚至不如《春秋》,一定和孔门经学上的分歧有关。

汉以后,《周易》地位尊显。不但《春秋繁露》、《史记》、《新书》等称儒家经典必言《周易》,而且《淮南子·泰族训》、《汉书》、

《法言·寡见》、《白虎通德论》等更以《周易》置诸“六经”之首。以《周易》为“六经”之首，周予同认为是古文经学的排列，系以时代早晚为序^①。其实并非如此。

《周易》地位尊显，根源于孔子晚年的好《易》。这不仅从上引帛书《要》“夫子老而好《易》”节的内容可以得到证明，更反映在同篇“孔子繇(籀)《易》”节的下列文字中：

《易》又(有)天道焉，而不可以日月生(星)辰尽称也，故为之以阴阳。又(有)地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律以以柔刚。又(有)人道焉，不可以父子、君臣、夫妇、先后尽称也，故要以之上下。又(有)四时之变焉，不可以万物(物)尽称也，故为之以八卦。故《易》之为书也，一类不足以亟(极)之，变以备其请(情)者也，故谓之易。又(有)君道焉，五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之，而《诗》、《书》、《礼》、《乐》不[止]百篇(篇)，难以致之。不问于古法，不可顺以辞令，不可求以志善。能者繇(由)一求之，所谓(谓)得一而君(群)毕者，此之胃(谓)也。

此段话系“孔子繇(籀)《易》，至于《损》、《益》一卦”，对门弟子所发。认为《易》有天道、地道、人道、君道，囊括自然界和人类社会的规律，读《易》可以“得一而群毕”。而《诗》、《礼》、《书》、《礼》、《乐》不止百篇，卷帙繁多，不止百篇之数，从中获取“天道”、“地道”、“四时之变”和“人道”、“君道”，不是容易之事，所以说“难以致之”。而《周易》有“阴阳”、“柔刚”以见天地之道，有“八卦”以见“四时之变”，有“上下”以见“人道”、“君道”，《诗》、《书》、《礼》、《乐》的精华都浓缩在《周易》的损益之道里。所以

^① 《经文古文学》，商务印书馆 1926 年版。

“繇(由)一求之”、“得一而君(群)毕”。从《周易》的损益之道里可以尽得《诗》、《书》、《礼》、《乐》之精义,不必皓首穷经,把精力耗费在卷帙繁多的《诗》、《书》、《礼》、《乐》的繁文末节上。所以,《尚书》不如《周易》,《诗》、《乐》也不如《周易》。孔子“老而好《易》,居则在席,行则在囊”,甚至甘冒“后世之士疑丘”之原因就在于此。这种扬《易》而贬《诗》、《书》、《礼》、《乐》的思想,应是后来《易》居六经之首的内在根源。

孔子晚年重《易》而轻《诗》、《书》、《礼》、《乐》,实质是为其人道哲学寻找天道的依据,将其人学发展为天人合一之学,其思想与《系辞传》是相吻合的,过去人们囿于《论语·公冶长》所载子贡之说,以为“夫子之言性与天道不可得而闻也”。从帛书《要》篇来看,子贡说恐怕也是孔子的“它日之教”。孔子既然因“《易》又有天道”而好《易》,又怎么不言“天道”呢?当然,这应是孔子晚年之后的事了,这种变化,子赣恐怕也是难以理解的。由此看来,孔子晚年好《易》不仅是其经学观的一大变化,更是哲学思想的一大转机。我们研究孔子的学术与思想,决不能忽视帛书《要》篇^①。

参 考 文 献

1. 廖名春:《帛书〈要〉简说》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年版。

^① 本章原为笔者1994年参加纪念孔子诞辰2545周年国际学术研讨会提交的论文,后来出版的会议论文集未见收入。

2. 廖名春:《帛书释〈要〉》,《中国文化》第10期,1994年版。
3. 王葆玟:《从马王堆帛书看〈系辞〉与老子学派的关系》,《道家文化研究》第1辑,上海古籍出版社1992年版。
4. 陈鼓应:《马王堆出土帛书〈系辞〉为现存最早的道家传本》,《哲学研究》1993年第2期。
5. 廖名春:《论帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉的关系》,《道家文化研究》第3辑。
6. 廖名春:《论帛书〈系辞〉的学派性质》,《哲学研究》1993年第7期。
7. 本田成之:《作易年代考》,《支那学杂志》第一卷二、三号,1920年,见江侠庵编译《先秦经籍考》上册第51页,商务印书馆1931年版。
8. 李学勤:《论新出简帛书与学术研究》,《传统文化与现代化》,1993年第1期。
9. 程树德:《论语集释》,中华书局1990年版。

第九章

帛书《周易》经传述论

1973 年底,长沙马王堆 3 号汉墓出土了 12 万多字的帛书,这是继汉代发现孔府壁中书、晋代发现汲冢竹书、清末发现敦煌卷子之后又一次重大的文献发现。这批珍贵的帛书中,有关《周易》方面的共有 2 万余字,既有经,又有传。从 1974 年以来,关于帛书《周易》经、传的内容不断披露,特别是《文物》1984 年第 3 期发表了马王堆汉墓帛书整理小组所作的《马王堆帛书〈六十四卦〉释文》、《道家文化研究》第 3 辑(1993 年 8 月)发表了陈松长、廖名春所作的《帛书〈系辞〉释文》、《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》以后,对于帛书《周易》经传的研究分别掀起了热潮。帛书《周易》经传涉及《周易》经传的作者问题、易卦的形成问题、卦序问题,卦名和卦爻辞的异文问题、《系辞传》和《彖传》《文言传》的形成问题、《周易》的历史地位问题、传《易》的学派问题、帛书《周易》经传同今本《周易》经传的关系问题等等,无论对研究《周易》经传本文,还是对研究易学史、帛书《周易》经传都有着十分重要的意义。本章拟对帛书《周易》经传的内容作一概述,并就此引发的一些重要问题作一讨论。

一、帛书《易经》

帛书《易经》与帛书《二三子》同抄写在一幅宽 48 厘米、长约 85 厘米的黄色丝帛上。朱栏墨书,字体与帛书《易传》诸篇同,均为较规范的八分隶书。共 93 行,约 4900 余字。

帛书《易经》无尾题,篇末也未记字数。篇首依帛书抄写的惯例应有长方形的墨钉为记,但帛书《易经》却无。原因是第一行朱丝栏行格的顶端已标有键卦的卦画符号,墨钉不好再标。从照片上看,第一行前有空行。在空行相当于键卦卦名之处,有一些残余的墨迹,这也许是篇首的标记。

帛书《易经》六十四卦每卦都单独起行,每卦都先标出卦画符号,然后再接以卦名、卦辞、爻辞。卦画阳爻与今同,阴爻作 ⚋ 。张政烺先生认为,帛书阴爻作 ⚋ 犹带 \wedge 字一分为二痕迹,而 \wedge 即古文六,因此,阴爻符号是由阜阳汉简的 \wedge 形发展为马王堆帛书的 ⚋ 形,再发展到今本的 $--$ 形^①。此说用卦画起源于筮数的观点揭示了马王堆帛书卦画的演变,殊为有见。但是,我们也应该知道,阜阳汉简的阴爻写作 \wedge ,帛书作 ⚋ ,这和书写形式是有关的。竹简或帛书的行栏很窄,像今本那样,写作 $--$,中间断开的部分,容易模糊而连成直线,与阳爻一混淆,而作 \wedge 或 ⚋ ,与阳爻一易于区别。因此,帛书阴爻作 ⚋ ,并不一定与数字有关,而是为了突出它与阳爻的区别,对今本的 $--$ 形加以变通的结果。认为帛书的卦画符号较今本更为原始,并非就是定论^②。

帛书《易经》的卦名,不少与今本不同。如乾作键、否作妇、

① 《帛书〈六十四卦〉跋》。

② 说参李学勤《周易经传溯源》第 215 页,长春出版社 1992 年版。

遯作椽、履作礼、无妄作无孟、姤作狗、艮作根、大畜作泰蓄、贲作繁、蛊作箇、坎作赣、需作襦、蹇作蹇、震作辰、大壮作泰壮、豫作余、小过作少过、坤作川、谦作嗛、临作林、升作登、兑作夺、萃作卒、咸作钦、革作勒、随作隋、大过作泰过、离作罗、晋作湑、睽作乖、噬嗑作筮口、巽作筭、小畜作少毓、中孚作中復。有人看到帛书《易经》的卦名与今本不同，就以为帛本的卦名反映了卦名的本义，据此作释，虽然得出了不少新解，但往往是错误的。如乾卦帛书作键，有人就认为键为本字，此卦名键，就是讲问蓍的关键。遯卦帛书作掾，就认为掾为本字，此卦就是讲助人。无妄帛书作无孟，就认为无孟为本字，此卦就是讲不努力不黽勉从事就会如何如何。姤卦帛书作狗，就说卦名本为狗，此卦本义就是讲狗如何如何^①。这种望文生训，不但不合乎今本《易传》，也不会合乎帛书《易传》。关于这一点，我们只要看看《易之义》对键（乾）卦、无孟（妄）卦、均（姤）卦等的解释就清楚了^②。以今本《易经》卦名与帛书《易经》卦名比较，可以说今本大多为本字，帛本大多为借字或同义字。清人王引之说：

至于经典古字，声近而通，则有不限于无字之假借者。

往往本字见存，而古本则有不用本字而用同声之字。学者改本字读之，则怡然理顺；依借字解之，则以文害辞。^③

因此，对待帛本卦名，一般以今本卦名之本字读之，方能理解；如以帛本之借字去作解，往往会被导入歧途。

尽管帛本卦名与今本卦名的不同不是字形相近，就是读音相近、意义相近的通假现象造成的，但人们从中也可获得一些有

①《帛书周易校释》。

②陈松长、廖名春：《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》。

③《经义述闻·通说下》“经文假借”条，第756页，江苏古籍出版社1985年版。

益的启示。

如《坤》卦之坤字帛书写作川、汉石经本作𡩺。《大戴礼·保傅》：“易之乾𡩺。”《贾子新书·胎教》：“𡩺作坤。”《左传·昭公二十九年》：“其坤曰。”《释文》坤作𡩺，云：“本又作坤。”《玉篇·𡩺部》：“𡩺，注读曰川也，古为坤字。”《隶释·孟郁修尧庙碑》：“乾川见征。”洪适释：“隶书未尝有坤字，此乃乾坤尔。”《集古录》下《司隶杨君碑》：“𡩺灵定位。”欧阳修云：“以𡩺为坤，汉人皆尔。”𡩺、𡩺、川写法虽有别，但实质却同。坤字后出，战国玺印文字始见^①。有人认为𡩺因八卦之一的三形而来，阴爻——阜阳简作人，因此，三可转写为𡩺，再写作𡩺或川。王引之说：

乾坤字正当作坤，其作𡩺者，乃是借用川字……浅学不知，乃谓其象坤卦之画，且谓当六段书之。夫坤之外，尚有七卦，卦皆有画，岂尝象之以震巽离坎等字乎，甚矣其凿也^②。

王氏说乾坤八卦不可能唯独坤象卦画之形，不能说没有道理。但以坤为本字，却与帛书、汉碑等不合。川为地，与天相对；又为顺，与健相对。因此，汉代以前的文献将《周易》之坤皆写作川，决非偶然。帛书坤作川，可能较今本更近古。

乾帛本作健，这使我们想到《大象传》“天行健，君子以自强不息”。历来人们都是将“天行健”连读，以为“健”是说《乾》卦之德。刘操南先生却认为这有违《大象传》的体例，“健”应是“乾”的误文，此句应断作“天行。健，君子以自强不息。”“天行”是释体，“健”是命卦，“君子以自强不息”是设辞^③。事隔二十多年

① 见罗颐主编《古玺文编》第317页，文物出版社1981年版。

② 《经义述闻·周易上》“𡩺”条，第4、5页。

③ 见《周易大象例说》。

后,韩仲民先生据帛书乾作健之证,支持了刘说,认为《大象传》此句的断句,应该和其他各卦相同,“天行”可以成为一个独立的、完整的句子,天行即天道,指天体的运行,《彖传》多有此说^①。从帛书乾作健来看,《大象传》之健为乾之借字是可信的。因为《大象传》六十四条,六十三条都是先释卦象,再点出卦名,最后才得出卦义。惟独乾卦一条不同,这是很难说通的。但“天行”与“地势”句式相同,释“行”为运行,明显与“地势”不协,因为“势”只能作名词解。李镜池先生已经看出了这一点^②。笔者认为,“天行”之行,应释为阵行、行列、排列。“天行”依《大象传》体例,是指乾坤上下经卦之象,乾卦上下卦皆由经卦三组成,乾为天,两经卦乾相重为复卦乾,故重卦乾之象为“天行”、天之阵行。健当为卦名,乾为健之借字。乾《大象》作健,犹帛书乾作健。同理,《坤·大象》也应作“地势,坤;君子以厚德载物”。“地势”为坤之卦象,重卦坤上下经卦皆为地,故云“地势”。“地势”即地的态势,形状。所以,乾、坤两卦的《大象传》也应与“云雷,屯”、“风雷,益”、“洊雷,震”、“兼山,艮”、“随风,巽”、“丽泽,兑”一样,前者是释重卦上下之象,后者是点出卦名。将“天行健”、“地势坤”连读,否认健为卦名,是不合《大象传》释象名卦以明卦义之通例的。

帛书《易经》的卦名,于豪亮、饶宗颐、李学勤先生都注意到了它们与《归藏》卦名的关系。如今本咸卦,帛本作钦,《归藏》也作钦;临卦,帛本作林,《归藏》作林祸;豫卦,帛书作余,《归藏》作分,分疑为“余”字之误;遯卦,帛书作掾,《归藏》作遂,掾,遂可

①《帛书〈周易〉释疑一例——“天行健”究应如何解释》。

②《谈易传大象的体例》。

通；谦卦，帛本作嗛，《归藏》作兼，嗛、兼可通。由此看来，帛本卦名与《归藏》相合，并非偶然。《汉书·艺文志》不载《归藏》，唐孔颖达称《归藏》为“伪妄之书”，以致后人皆视《归藏》为伪书。但《隋书·经籍志》云：“《归藏》汉初已亡，案晋《中经》有之。”桓谭《新论》说：“《归藏》藏于太卜。”“《归藏》四千三百言”，汉代名儒杜子春、郑玄都提到《归藏》一书^①。于豪亮先生说：咸卦又名钦卦，不见于已知的各家《周易》，只见于帛书和《归藏》，这说明《归藏》同帛书《周易》有一定的关系，而帛书《周易》汉初已不传，所以《归藏》成书，绝不晚于战国，并不是汉以后的人所能伪造的^②。此言甚是，这也是帛书《易经》卦名给予的启示。

帛书《易经》的卦爻辞与今通行本也有诸多不同，大致说来有帛本优于今本、帛本不如今本、帛本今本两可三种情况。

从整体上说，帛书《易经》多用假借字，今本多为本字。帛书《易经》4900余字，通假字就近800，约占全部字数的六分之一。此外，衍文、脱夺、错讹之处也多于今本。所以，尽管帛书《易经》是我们今天所能见到最早的抄本，但并不是最好的善本，我们不应过于迷信它。

先说假借，帛书《易经·同人》九五爻辞是：

同人，先号咷后笑，大师克相遇。

今本作：

同人，先号咷而后笑，大师克相遇。

今本的“咷”帛书作“桃”，“笑”作“芙”。有人不懂得今本为本字，帛书为假借，就依帛书作解，认为“先号桃后芙”是“先呼桃后叫

^① 见《金楼子·立言》、《礼记·礼运》郑玄注。

^② 《帛书〈周易〉》。

草来祭祀”^①。殊为可笑。案，“笑”字从竹，但从竹与从艹往往可以通用。故“笑”也可写作“芙”。同时可知将“桃”理解为植物也是错误的。“号咷”是成辞，帛书“桃”只能是“咷”的假借字。帛书《易经·旅》上九爻辞“旅人先芙后摶挑”的“摶桃”也是假借。此外，今本的跃，帛本作𨾏；祉，帛本作齿；羞，帛本作尤；逯，帛本作掾；素，帛本作错等等，大多今本为本字，帛书属于假借。

帛书《易经》存在着一些明显的错讹之处。如《襦》、《泰过》的“六五”，《既济》的“初六”，其“六”字今本皆作“九”。按，《需》、《大过》的第五爻，《既济》的初爻皆为阳爻，今本作“九”是，帛本作“六”非。

帛书《夺》的“九三”、《泰过》的“尚九”、《晋》的“初九”、《夬》的“九四”、《益》的“九二”，其“九”字今本皆作“六”。按，《兑》的第三爻、《大过》的上爻、《晋》的初爻、《涣》的第四爻、《益》的第二爻皆为阴爻，今本作“六”是，帛书作“九”非。

帛书《狗》卦的“五五”，前“五”字，今本作“九”，当以今本为是。

帛书《泰畜》的“良马遂”，《辰》、《既济》、《乖》的“勿遂”、“遂”，今本皆作“逐”，从文义看，帛书非，今本是。

此外，帛书还存在一些衍脱之处。如《讼》：

利用见大人，不利涉大川。

今本无“用”字，据上下文意，帛书应衍一“用”字。又如《师》卦：

尚六，大人君有命，启国承家，小人勿[用]。

“大人君”今本作“大君”。按，《临》卦六五爻辞，《履》卦六三爻辞都有“大君”之辞，帛书《礼》（即《履》）也有，无“大人君”之说，显

^① 邓球柏：《帛书周易校释》第101页。

然帛书《师》卦衍一“人”字。帛书的脱文更多,如《根》:

六四,根其窞。

今本最后尚有“无咎”二字。帛书当有脱文。《损》卦帛书作:

尚九,弗损益之。无[咎],贞吉,有攸往,得仆无家。

“有攸往”今本作“利有攸往”。按,“利有攸往”系成辞,《益》、《夬》、《萃》、《巽》、《剥》等卦中习见。帛书此处应漏脱一“利”字。又如《夺》卦:

九二,潯,吉,愆亡。

今本作:

九二,孚兑,吉,悔亡。

“潯”通“孚”,今本较帛本多一“兑”。按,《兑》卦初九有“和兑”、六三有“来兑”、九四有“商兑”。帛书初九作“休夺”,九(六)三作“来夺”、九四作“商夺”。由此可见,九二后应脱一“夺”字,当以今本为是。以上是帛书《易经》不如今本之例。

作为现存最早的抄本,帛书《易经》也有许多胜过今本之处,这是我们今天治《易》万万不能忽视的。以帛书《易经》的卦爻辞同今本对照,可以发现今本有误字、有佚文、有衍文,对今本一些长期争论不决的问题,也可提供一定的破解线索。

如帛书《屯》卦六三:“即鹿毋华”,今本作“即鹿无虞”。王弼注:

虽见其禽,而无其虞,徒入于林中,其可获乎?

意思是说没有虞人的帮助,逐鹿必空手而返,还不如不去。其实鹿与麓古通。《春秋·僖十四年》:“沙鹿崩”。《穀梁传》云:“林属于山为鹿。”《易·屯》卦之“即鹿”,王肃注就云:“山足也。”华当读为哗。“即鹿毋华”,意谓将入山林,毋得喧哗,恐兽惊而走散。虞人是掌管山林田猎之官,其主要任务是“守禁”,猎者狩猎的多

少,与虞人的帮助无直接关系^①。因此,今本的“无虞”不如帛本的“毋华(晔)”,“虞”当为“晔”字之误。

帛书《明夷》卦初九云:

明夷于晔,垂其左翼,君子于行,三日不食。

今本及《左传·昭公五年》所引皆无“左”字。于豪亮先生说:当以帛书有左字为是,因为有了左字,不仅语句整齐,而且也同《诗·鸳鸯》“鸳鸯在梁,戢其左翼”语句相似^②。其说是,今本显夺一“左”字。

帛书《罗》卦九四:

出如,来如,纷如,死如,弃如。

今本《离》卦作:

突如其来如,焚如,死如,叶如。

帛书无“其”字,从前后文看,当以帛书为是,今本“其”为衍文。

帛书《蒙》卦六三:

勿用取[女,见金]夫,不有窞,无攸利。

今本窞作躬,大都训作身,或疑弓字之误。按古文信字写作躬,窞即躬字之异构。战国古玺习见“中躬”印文,即读为“忠信”;赵国兵器铭刻中,相邦建信君即写作“建躬君”。因此,帛书此处的窞应读为“信”。爻辞是说不要娶这个女子,因为她贪图的是夫家的财产,并无信义可言,所以要她是不利的。如按今本作躬字而训为身,于文义难通;依帛书作解,则怡然理顺^③。

《易·习坎》卦的“习坎,有孚维心”,高亨先生《周易古经今注》以为卦名坎,习仍衍字,是涉初六而衍。习,袭也,重也。习

①《马王堆帛书〈六十四卦〉校读札记》。

②《帛书〈周易〉》。

③《马王堆帛书〈易经〉札记》。

坎就是重坎。他认为八经卦自重为八别卦,其名不异。如重乾仍为乾,重兑仍为兑,是重坎仍当名坎,不当名习坎。李镜池以为习坎乃卦名,因为《象传》说“水洊至,习坎”,洊者,再也;《象传》曰:“习坎,重险也。”以洊解习,与以重险释习坎同,可见原来就有习字。且汉人作的《易纬·稽览图》列举十二月卦侯,仍称习坎,足见习字不衍^①。而帛书正作“习赣”,说明至少在战国时期,就有“习坎”卦名了,这是高氏说的一个反证。

帛书《易经》卦爻辞有一些字表面上虽与今本不同,但细加推绎,其实质却相通。这种异文,对于正确理解经文,是非常重要的。如《夺》卦上六“景夺”,今本作“引兑”。景,大也。夺,即兑。景夺(兑)即大悦。引义为长,引兑即长悦。长、大义相近。《周易·萃》六二及殷墟卜辞之引吉即长吉、大吉。前人多释《兑》卦上六之“引”为援引、引导,从帛书的异文“景”来看,这种理解无疑是错误的^②。所以,通过帛书《易经》与今本异文的比较,我们完全可以将《易经》本文的研究推向一个新的高度。

帛书《易经》与今本最大的不同是卦序。今本《周易》始于乾、坤而终于既济、未济,六十四卦“二二相耦”分为三十二对,每一对中的两卦又“非覆即变”。如乾☰和坤☷这一对,坤卦的阴爻和乾卦的阳爻相反对,而屯☳和蒙☶的这一对,屯卦的卦画倒过来就是蒙卦的卦画。其余三十对,也莫不如此。而每一对卦组与卦组间,据《序卦传》所说,又具有逻辑联系,蕴涵着深刻的哲理。而帛书《易经》的卦序却与今本大不相同,它不分上、下经,起于键(乾)、妇(否)而终于家人、益。它的排列有着严格的

① 《周易探源》第209页、376页。

② 《马王堆帛书〈六十四卦〉校读札记》。

规律性,其特点是采用重卦的方法,将一个六画卦分为上下两个三画卦,以三画的八卦为单位,将六十四卦分成八组。其上卦排列的次序是:键(乾)、根(艮)、赣(坎)、辰(震)、川(坤)、夺(兑)、罗(离)、筭(巽)。下卦的排列次序是:键(乾)、川(坤)、根(艮)、夺(兑)、赣(坎)、罗(离)、辰(震)、筭(巽)。上卦的键(乾),依次同下卦的八个卦组合,成为键(乾)、妇(否)、掾(遯)、礼(履)、讼、同人,无孟(无妄)、狗(姤)。然后,上卦的根(艮)再同下卦的八个卦组合。组合时,把下卦的根(艮)提到前面,先同根(艮)组合,再依次同其余七个卦组合,这样就组成为根(艮)、泰蓄(大蓄)、剥、损、蒙、贲(贲)、颐、箇(蛊)。然后,上卦的赣(坎)再同下卦组合……依此类推,形成了“八八成组”的帛书《易经》卦序^①。

学者们都注意到帛书《易经》与京氏易卦序的联系,京氏八宫易的次序是乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑;而帛书《易经》也是一种八宫易,只不过八宫的次序是键、根、赣、辰、川、夺、罗、箇罢了。阳卦以键居首,阴卦以川居首;阳卦在前,阴卦在后,这些都与京氏易相似。我们知道,京氏八宫易序本之于《说卦传》的乾坤父母说,帛书《易经》八宫卦序辰与根、夺与巽的位置虽然与京氏易相反,以少男,少女分别置于长男、长女之前,但其实质也还是本之乾坤父母说,没有《说卦传》的“乾,天也,故称乎父;坤,地也,故称乎母;震一索而得男,故谓之长男,坎再索而得男,故谓之中男;离再索而得女,故谓之中女;艮三索而得男,故谓之少男;兑三索而得女,故谓之少女”说,帛书《易经》是不会以键、川分别统率三阳、三阴卦的。因此,帛书《易经》卦序的披露,可以加深我们对《说卦传》八卦说、八卦关系说的认识。

^①《帛书〈周易〉》。

帛书卦序与今本卦序孰先孰后,学者们讨论了很久,有着截然相反的意见。一派认为帛书《易经》卦序在前,今本卦序在后;一派认为帛书卦序不会早于今本卦序,帛书卦序是学者出于对规律性的爱好改编经文的结果。我们同意后说,其理由有二:一是《周易》六十四卦,只有乾、坤两卦有用辞,其余六十四卦皆无。在今本卦序中,乾卦后紧接以坤卦,“用九”与“用六”相对,这种排列形式颇具深意。《系辞》、《序卦》和许多《易》注早就揭示了这一点。而帛书《易经》中,键居第一,川居第三十三。用辞的出现非常突然。今本乾、坤两卦居首,其用辞的存在显然具有示范性。帛书隔开了乾坤两卦,用辞的示范性也就不清楚了。这只能是改编者存在只顾及卦画形式的有序,却忽视了用辞间联系的结果^①。第二,较早的文献引《易》,都是从今本之序。如《左传·昭公二十九年》载蔡墨答魏献子问,其引《易》是先乾之初九、九二、九五、上九,用九爻辞、用辞,再坤六五爻辞。显然,蔡墨用的是今本之序。蔡墨是春秋时人,其称《易·乾》初九不用“初九”而用“乾之姤”,称《易·乾》九二不用“九二”而用“(乾)其同人”,说明其本相当原始。帛书《易传》各篇,与帛书《易经》同时抄写于一人一手,但它们反映的卦序,无不同于今本,没有与帛书《易经》相同的^②。这一事实说明,今本卦序是渊源久远的经文原貌,而帛书《易经》的卦序写成并不太久。以致帛书《易传》都没有反映。因此,说帛书《易经》卦序早于今本,是没有坚实的根据的。

韩仲民先生通过对帛书《易经》卦序的分析,提出了八卦后

① 详见廖名春《中国古代文明的瑰宝——评〈马王堆汉墓文物〉》,《哲学研究》1993年第3期。

② 详见廖名春《帛书〈易传〉引〈易〉考》。

于六十四卦说,认为不是八卦重为六十四卦,而是由六十四卦提炼出八卦^①。此说一反传统的重卦说,颇能发人深思。但证之于理据,同样难以成立。《周易》为什么是六十四卦,而不是六十三卦或六十五卦?一卦为什么刚好是六爻,而不是五爻或七爻?这些看似偶然,其实有必然的因素。离开了八卦生六十四卦说,这些问题都不能得到合理的解释。从《周易》经文本身,我们也能看出八卦生六十四卦的痕迹。坎卦云:

习坎,有孚,维心亨,行有尚。

习坎是卦名,《彖传》、《大象传》皆释“习”为重,洊(洊亦训重)。以六画卦为重坎,实际上说䷜这一六画卦是以两个三画卦坎组成的。不是先有八卦而后有六十四卦,又怎能有“重坎”之说呢^②?特别值得注意的是,韩说是建立八卦晚出论基础之上的。事实上,八卦的出现并不像韩先生所想象的那样晚,而数字卦也并不等于卦画符号。因此,无论从文献还是从逻辑的角度看,否定重卦说是没有多少理由的。

二、帛书《易传》

帛书《易传》共6篇,约16000余字,分载于两张黄帛之上。字体为隶书,和帛书《易经》相同。帛书《周易》经、传2万余字,都是一人的笔迹。

帛书《易传》的第一篇原无标题,未记字数。其第1行顶端

①《帛书六十四卦浅说——兼论易传的编纂》。

②我1990年在《周易研究史》的《周易概说》章里就论证过这一点,但该章在出版时因故被删掉。据李学勤先生说,台湾大学黄沛荣教授《周易“重卦说”证辨》有过专门论证。

涂有墨丁标志,以“二三子问曰”开头。按照先秦古书定名的惯例,称之为《二三子问》或《二三子》。《二三子》与帛书《易经》相接,二者抄在同一张黄帛上。《二三子》共 36 行,按每行约 72 字计算,共 2600 余字。

于豪亮先生曾将这篇帛书分为两篇,认为自“二三子问曰”至“夕沂若厉无咎”止为一篇,其后至“小人之贞也”又另为一篇^①。这是有问题的,事实上,尽管“夕沂若厉无咎”这一句后还剩三字的空位,抄者就另起一行了。但这并不能说明这是两篇帛书。因为从内容上看,它们前后的关系是不可分割的。前者论述的是乾卦九二、九三爻辞之义,后者紧接着阐发乾卦九五爻辞、用辞之旨,然后是说解《坤》卦初六、六二、六三爻辞^②。像这样一种结构,我们怎能把它腰斩为两篇呢?应该知道,帛书每行字数的多少较为随便。像一段话抄完了,尚剩一两字空,再抄另一段时,往往就另起一行。只不过这里的空稍留多了一点而已。所以,“夕沂若厉无咎”,不是两篇《易传》的分界,而只是一篇《易传》之内两小节之间的分界。

《二三子》文中以黑圆点分为 33 节。第 1 节文字较长,论述“龙之德”;从第 2 节起,开始解释《周易》的卦爻辞,依次论述了乾、坤、蹇、解、鼎、晋、屯、同人、大有、谦、豫、中孚、小过、恒、艮、丰、未济等十七卦的卦爻辞。从总体上看,其论述和引《易》是以今本卦序为准的,与帛书《易经》的卦序并不相同。

《二三子》解《易》有一明显的特色,就是只谈德义,罕言卦象、爻象和筮数,这种风格,与《左传》、《国语》所载易说无异,尤

① 《帛书周易》。

② 《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》。

近于《文言传》、今本《系辞传》中的“子曰”。《二三子》有一半的篇幅是论乾坤两卦,这种重视乾坤两卦的思想同今本《易传》的《系辞》、《文言》也是一致的。

帛书《系辞》同《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》抄在另一张黄帛上。帛书《系辞》可以说是帛书《易传》的第二篇。它第1行顶端涂有长方形墨钉,是篇首的标志。共47行,按每行70字计算,应有3300字左右,但由于残损,现只剩3000字左右。

帛书《系辞》有没有尾题,尾题是否称《系辞》或《系辞传》,是一个尚在争论中的问题。从现已公开发表的照片看,帛书《系辞》结尾处有残损,但在相当于尾题的地方,尚余两个小墨点^①。这两个小墨点,应该是尾题第一字残余的墨痕。因此,帛书《系辞》可能原有尾题,也可能像大多数帛书一样,也应记有字数。至于尾题之名,在未找到该残片时,还不好说它一定就是“系辞”,因为出土文献给我们的意外实在是太多了。尽管如此,名为“系辞”的可能性还是大些^②。

帛书《系辞》与今本《系辞》基本相同。所不同处除通假字很多外,主要是比今本《系辞》缺少了若干章节。具体而言,帛书本缺少今本《系辞上》的第九章^③,今本下篇第五章的一部分、第六、第七、第八、第九章的一部分,第十、十一章也不见章书《系辞》。此外,还有一些重要的意义不同的异文,如今本的“太极”帛书本作“大恒”。对此,学者们有着很不相同的认识。

王葆玟先生认为,“太极”这一概念原为“大恒”,后来人们因

① 见《马王堆汉墓文物》(湖南出版社1992年版)图版第126页,但照片欠清楚。

② 张政烺《马王堆帛书〈周易·系辞〉校读》一文对尾题的处理,实质也是如此。见《道家文化研究》第3辑第35页。

③ 依朱熹《周易本义》所分,下同。

为避汉文帝刘恒之讳,才将帛书的“大恒”改作了今本的“太极”^①。笔者认为“太极”这一概念的流行,不可能晚至汉文帝以后。先秦书除《系辞》有“太极”概念外,《庄子·大宗师》也有。以恒代极,这种避讳之例及其严格的程度,在汉代是罕见的,难以令人信服。从字体上看,恒、极两字在帛书中字形接近。因此,“恒”字当是“极”的误书^②。张政烺也持此说,认为“恒与极字形相似,致误”^③。饶宗颐先生不同意笔者的误书说,认为“恒”字非误,“大恒”即大经,是常道,是楚学、黄老之学的固有观念,大恒与太极、太一是一事的异称。《墨子·非政下》、《淮南子·览冥训》都有“太极”之名^④。

帛书《系辞》无今本《系辞上》的“大衍之数”章,张政烺先生认为今本此章大约是后加的,是西汉中期的作品^⑤。李学勤先生通过分析《论衡·卜筮》篇和《汉书·律历志》的记载,特别是分析“大衍之数”章文字的内容和形式都与《系辞》其他各章融合无间,认为“大衍之数”章的起源不可能晚,大概在《系辞》形成的时期即已存在,没有理由说《系辞》其余部分和此章出于二手^⑥。笔者在李说的基础上,通过分析“天一、地二……”句同“大衍之数”章的逻辑关系,通过引证熹平石经、子夏《易传》等材料,证明早在西汉中期以前,《系辞》中就有“大衍之数”章了。而帛书《系辞》存有“天一、地二……”句,其祖本中势必“大衍之数”章。

①《从马王堆帛书本看〈系辞〉与老子学派的关系》。

②廖名春:《帛书〈系辞〉释文校补》,马王堆汉墓国际学术讨论会论文,1992年。

③《马王堆帛书〈周易·系辞〉校读》,见《道家文化研究》第3辑第31页注③。

④《帛书〈系辞传〉“大恒”说》。

⑤《座谈长沙马王堆汉墓帛书》,《文物》1974年第9期第48页;《试释周初青铜器铭文中的易卦》,《考古学报》1980年第4期。

⑥《帛书〈系辞〉略论》。

因此,说“大衍之数”章后出,显然是错误的^①。

《衷》是帛书《易传》的第三篇,它紧接帛书《系辞》,第1行顶端涂有墨钉标志,以“子曰易之义”开始,约45行,按每行70余字计,共3100字左右。此篇原称《易之义》,但笔者找出了其最后一行的残片,上存“衷二千”三字。“衷”肯定是该篇的篇名,但为何又只记数“二千”呢?几年来,笔者百思不得其解。

《衷》篇以圆点隔开为若干章节。由于文间有缺,加之抄写者有很大的任意性,其确切节数尚不好说。从其内容看,第1行至第2行是说阴阳和谐相济,为《易》之精义。第3行至第10行历陈各卦之义,其说解多从卦名入手。第13行至第15行左右,为今本《说卦传》的前三章。第22行至第34行,分别阐述键(乾)川(坤)之“羊(详)说”。从第34行至第45行,为今本《系辞下》的第六、七、八、九章。

帛书《易传》的第四篇是《要》,它紧接《易之义》,第1行顶端也有墨钉标志,文末有尾题“要”,并记字数“千六百四十八”,大致抄为24行。帛书《要》第1至第8行基本残缺,但篇首的墨钉仍在。从其残存的文字来看,它第1、2行的内容应是今本《系辞下》的第十章。韩仲民先生认为此章收在《要》篇以外的“另一篇佚书之中”^②,显然是错误的。其第9至第12行,主要是今本《系辞下》第五章的后半部分。第12行至第18行,记载孔子晚年与子贡论《易》之事。第18行的最后两字至第24行末尾为其最后一章,记孔子给其门弟子讲述《周易》损益二卦之理^③。

帛书《繆和》、《昭力》是帛书《易传》的第五、第六篇。《繆和》

① 《“大衍之数”章与帛书〈系辞〉》,《中国文化》第9期,1994年2月出版。

② 《帛书〈系辞〉浅说——兼论易传的编纂》。

③ 廖名春:《帛书〈要〉简说》,《道家文化研究》第3辑。

紧接《要》，第1行顶端也涂有墨钉标志，以“繆和问于先生曰”起头，以“观国之光，明达矣”作结，末尾有尾题“繆和”，未记字数。《昭力》紧接《繆和》，也是另起一行，但第1行的顶端没有墨钉标志，以“昭力问曰”开头，以“良月几望，处女之义也”作结。末尾有尾题“昭力”，记字数“六千”。于豪亮先生说，此篇甚短，所记字数应是两篇字数的总和，甚是^①。具体说来，《昭力》共14行，其中末尾一行只22字，其余13行平均字数为70字上下，共930字左右。《繆和》共5070字左右，其行数约70，每行字数平均也在70上下。两篇相加，共行数在84行左右^②。

《繆和》、《昭力》虽然各自名篇，但从内容来说，它们实即一体，犹如一篇文章的上、下篇。与帛书《二三子》、《衷》、《要》一样，《繆和》、《昭力》大体上也是以问答体的形式解《易》。两篇共约28段，段与段之间用黑色小圆点断开。其中《繆和》约25段。

《繆和》篇的第1至第5段是繆和向“先生”问《易》，他们师生讨论了涣卦九二爻辞、困卦卦辞、困卦六三爻辞、谦卦九三爻辞、丰卦九四爻辞之义。第6至第8段是吕昌向“先生”问《易》，他们讨论了屯卦九五爻辞、涣卦六四爻辞、蒙卦卦辞之义。第9至第10段是吴孟向“先生”问《易》，他们讨论的是中孚卦九二爻辞、谦卦初六爻辞之义。第11、12段是张射、庄但分别向“先生”问《易》，讨论了谦卦初六爻辞和卦辞之义。第13段是李羊向“先生”问《易》，他们讨论了归妹上六爻辞之义。第14段至第24段解《易》的形式为之一变，它们不再是问答体，而是直接以“子曰”解《易》和以历史故事证《易》。其中第14至第19段，每段皆

① 《帛书周易》。

② 《繆和》的拼接尚未最后确定，这里只是一种大体估计，最后结果应以释文为准。

以“子曰”开头，依次阐发了复卦六二爻辞、讼卦六三爻辞、恒卦初六爻辞、恒卦九三爻辞、恒卦六五爻辞、坤卦六二爻辞之义。第20段至第25段则先叙述一个历史故事，再引《易》为证。这种形式，与《韩诗外传》解《诗》如出一辙。其中第20段以商汤田猎德及禽兽的故事来发明比卦九五爻辞之义；第21段以魏文侯礼遇段干木事来发明益卦九五爻辞之义；第22段以吴太子辰将人所赠八管冰置之江中，与士人共饮，因而士人大悦，大败荆人的故事来发明谦卦上六爻辞之义；第23段以倚相说荆王拒越而从越分吴事发明睽卦上九爻辞之义；第24段以沈尹树(戌)陈说伐陈之利发明明夷卦六四爻辞之义；第25段通过史黑(默)向赵简子分析卫不可伐之事发明观卦六四爻辞之义。这种大量地用历史故事来解说《周易》卦爻辞之旨的方法，可以说开了以史证《易》派的先河。

《昭力》篇共三段，都是以昭力问《易》，“先生”作答的形式出现的。第1段是阐发师卦六四爻辞、大畜九三爻辞及六五爻辞的“君卿大夫之义”，第2段阐发师卦九二爻辞、比卦九五爻辞、泰卦上六爻辞的“国君之义”，第3段阐述“四勿之卦”之义。与《缪和》等比较，《昭力》解《易》综合性强。《缪和》与《二三子》等，一般是就具体的一卦一爻之义进行讨论，而《昭力》则糅合数卦数爻之辞，阐发它们的共同意蕴^①。

关于帛书《系辞》的篇幅问题，学人们有两种不同的观点。一种认为帛书《系辞》应包括帛书《易之义》，篇幅比今本《系辞》要大，共有6700余字。这是早期的认识。一种后起的观点则认为帛书《系辞》下分上、下篇，只有3000余字，而所谓“下篇”实际

^①《帛书〈缪和〉、〈昭力〉简说》。

上是另一篇佚书(即《衷》)。从帛书《系辞》存有尾题的痕迹以及《衷》篇首的墨钉来看,应以后说为是。

如前所述,帛书《系辞》与今本比较,缺少今本《系辞上》的第九章,今本下篇第五章的一部分、第六、第七、第八、第九章的一部分、第十、第十一章也不见于帛书《系辞》。这些不见于帛书《系辞》的部分,除今本上篇第九章(即“大衍之数”章)不见于帛书《易传》外,其中大部分皆见于帛书《易传》的《衷》和《要》篇。如何认识这种现象呢?人们提出了两种观点。一是认为这些不见于帛书《系辞》的章节,是汉人塞进今本《系辞》中的,今本《系辞》是汉人糅合帛书《系辞》、《易之义》(即《衷》)、《要》之说而成的。因此,今本《系辞》的写成要晚于帛书《系辞》,不会早于汉代。一是认为帛书《系辞》是今本《系辞》的删节本,今本《系辞》的写成应在战国。帛书《衷》、《易之义》、《要》与今本《系辞》相同的部分属于援引。其证据是:第一,帛书《衷》末尾一段是今本《系辞下》的第九章的一些句子,《衷》对这些句子多称为“《易》曰”或“子曰”。而在当时,既能被称为“《易》曰”,又能被称为“子曰”的,只能是传说孔子所作、其地位相当于“经”的《易传》,很难说是别的什么书。第二,《易之义》所载《系辞》文,也有见于帛书《系辞》的。因此,事实并不像人们所说的那样,见于帛书《系辞》的,就不见于《衷》、《要》。第三,帛书《系辞》所缺少的一些章节,从上下文来看,删节的痕迹很明显;而《衷》、《要》所载《系辞》文,引用的痕迹也很明显。这一争论的是非,我们只要细心读读帛书《易传》的原文,就会清楚^①。

关于帛书《易传》的学派性质,也有着不同的意见。一种意

^①《论帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉的关系》。

见认为帛书《系辞》是道家的传本,因为它与今本不同,没有提及周文王和颜回。而《繆和》、《昭力》二篇与老子、黄老著作多有雷同之处,出现了相当浓厚的黄老思想成分。从语言形式和思想内容的重合现象,可以看出《繆和》、《昭力》与老子道家或黄老思想的发展脉络^①。一种意见则认为帛书《易传》是儒家学派的著作,帛书《系辞》与今本《系辞》思想上没有什么很大的不同。《二三子》、《衷》、《要》都是孔子与其弟子论《易》的记载,帛书《系辞》也当如是。“子曰”在《系辞》的主体思想中占据着重要的地位,《要》载有今本《系辞》“子曰”的一部分。今本《系辞》的“子曰”到《要》篇中,称为“夫子曰”。其“夫子”又系子贡之师,明显是孔子。因此,《系辞》连篇累牍的“子曰”,应系孔子弟子所记录下来的孔子之言。否定《系辞》为儒家学派的著作,是没有坚实的理由的。《繆和》、《昭力》附骥于《二三子问》、《系辞》、《易之义》、《要》之后,提到了孔子、子贡、子路之贤,所论多为儒家之说(如商汤围猎德及禽兽,感化邻国等),也当与前几篇为同一学派之传。至于其中有黄老思想的痕迹,这是战国时期各家思想相互影响、学术走向综合的结果^②。

帛书《系辞》是祖本还是抄本?学人们也有分歧。有一种观点坚持帛书《系辞》为最原始的《系辞》,否定帛书《系辞》还有祖本存在^③。其实,不但帛书《系辞》,甚至整个帛书《周易》经、传,都只能是抄本,而不可能是祖本。笔者可以举出三条理由:第一,帛书本大多为通假字,而今本大多为本字;帛书本文句多有

①《马王堆出土帛书〈系辞〉为现存最早的道家传本》、《帛书〈繆和〉、〈昭力〉中的老子与黄老思想之关系》。

②《论帛书〈系辞〉的学派性质》。

③《也谈帛书系辞的学派性质》。

衍夺之误,而今本错误较少。比较之下可知,帛书本的许多错误,其实是由于抄写不认真造成的,并非是祖本就如此。第二,帛书本字体为隶书,但其中保存有较多的战国古文的痕迹和特点。很明显,这是按照古文本抄写时受古文影响的结果。因此,从帛书的书写特点看,它们肯定是有古文本存在的^①。第三,帛书的书写形制与出土竹简相似,特别是其抄写如有脱漏错乱之处,所缺或错简的字数往往正是一枚竹简的字数,说明帛书是从竹简转抄而来^②。

懂得帛书《易传》有古文竹简的祖本存在,从而将其抄写的年代与其写成的时代分开,这对于判断帛书《易传》的史料价值是非常重要的。帛书出土的马王堆三号汉墓下葬于汉文帝十二年(即公元前168年),因此,其抄写年代决不会晚于此年,这是下限。帛书《周易》经、传避汉高祖刘邦讳为国,但盈字出现频率却较高,显然是不避汉惠帝刘盈讳。因此,其抄写时间应在刘邦称帝之后,刘盈即位之前,即公元前206年至前194年之间。但与帛书《周易》经、传属于同一抄手所书的尚有帛书《五星占》,而《五星占》所载的天文记录最迟为汉文帝三年(即公元前177年)。因此,作为保守的估计,帛书《易传》的抄写也当在公元前177年以前。

作为古文竹简本的祖本,帛书《易传》的写成当更早。我们知道,秦律苛严,“非博士官所职,天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者,悉诣守尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者,弃市。以古非今

① 朱伯崑先生指出,帛书《系辞》所依据的蓝本为篆文竹简本,所论甚是。说见《帛书本〈系辞〉文读后》。

② 《帛易说略》第4页。

者族,吏见知不举者同罪,令下三十日不烧,黥为城旦”^①。帛书《易传》诸篇非“卜筮”之书,也当在禁绝之列。秦代的《挟书令》,直到汉惠帝四年才得废除。从考古发掘的情况来看,所出书籍确未有超出该令的规定^②。由此可见,秦代《挟书令》的执行是非常认真的。因此,帛书《易传》不可能是秦或汉初的作品。

帛书《易传》诸篇中,写成最晚的当属《繆和》、《昭力》。但它们所记史事最晚也为战国初期之事。而且《繆和》所载,往往比《吕氏春秋》、《韩非子》所记更为详实。如果它不是在《吕氏春秋》、《韩非子》之前写成的话,是很难做到的^③。如上所述,帛书《衷》、《要》对《系辞》既有暗引,更有明引。如此说来,《系辞》的写成当比它们更早,将其时间推至战国中期,完全是有可能的。当然,帛书《易传》诸篇的写成时间,并不完全相同,它们有早到战国中期的,也有晚到战国末期的。总之,不会出于战国以后。

帛书《易传》的作者,人们有过种种揣测。有说是黄老学者之作,有说是荀子后学所作。这些推测都很难成立。如上所述,帛书《易传》为儒家学派传《易》之作,说它成于黄老学者,是没有根据的。说它们是荀子后学所作,一来时间太晚,从《繆和》和《吕氏春秋》记事的比较可知,《繆和》不会晚于《吕氏春秋》,又怎能为荀子后学所作呢?二来思想观点不符。荀子最有代表性的观点是“性恶论”,而帛书《衷》称“生(性)文武也”,“本生(性)仁义”。这是一种明显的性善论。因此,将帛书《易传》归之于荀子后学之作并不妥当。从《要》、《繆和》等篇的记载来看,帛书《易传》最有可能是孔子晚年传《易》弟子在楚地的学生所作,其中较

①《史记·秦始皇本纪》。

②《论新出简帛与学术研究》。

③详见《帛书〈繆和〉、〈昭力〉简说》。

晚的作品很可能就出自缪和、昭力一类人之手。

帛书《易传》诸篇对于研究《周易》经文是非常重要的。这六篇帛书,可辨认出的别卦卦名有46个,其中不同于帛书《易经》的就有容(讼)、均(姤)、句(姤)、谨(艮)、劳(坎)、孺(需)、既齋、肫(屯)、大牀、大莊、壮、予(豫)、余(豫)、柰(泰)、濂(谦)、覆(復)、说(兑)、乖(睽)、未盥、筮阍(噬嗑)、筮蓋、小蓄、中覆、免、齋、兼、鄆(丰)、宋(困)、齋(晋)等。这些卦名,除了假借、别写之外,有些确实能发人深思。如《衷》称坎卦为“劳之卦”,足可印证《说卦》“坎者,水也,正北方之卦也,劳卦也。万物之所归也,故曰劳乎坎”之说。显然,《衷》的“劳之卦”是有所本的,说它本于《说卦》,应无问题。因此,那些认定《说卦》为汉人之作的说法,就应该加以检讨了。

帛书《易传》六篇引用了《易经》四十五卦的卦爻辞。其引《易》,既有与今本不同的,也有与帛书《易经》不同的。其中有些很具价值,下试举两例。

大畜卦九三爻辞今通行本作:

九三,良马逐,利艰贞;曰闲舆卫,利有攸往。

帛书《易经》逐作遂,系别写。艰作根,闲作阌、舆作车,系同音假借、同义通用。卫字残缺。其义基本同于今本。而《昭力》两引此爻辞,“曰闲舆卫”皆作“阌舆之卫”。《释文》引郑玄曰“人实反”,则郑玄以“曰”为“日”,虞翻注、程传、朱熹本义也皆以为日。《昭力》引无“曰”或“日”字,却多一“之”字。“日”为实词,不好省略。“曰”可用为虚词,省略于语义无碍。由此可知,在昭力先生的眼里,此字可有可无,当为“曰”字,这与今通行本、帛书《易经》本完全一致。

《二三子》引未济卦辞说:

未济，亨，[小狐]涉川，几济，濡其尾，无迺利。

“涉川”二字，不见于今本和帛书《易经》，但《史记·春申君列传》和《新序·善谋》记黄歇说秦王所引，也皆有“涉水”二字。水即川。从文义而言，先说“涉川”，再说“几济”、“濡其尾”，事情的发展交代得清清楚楚，较今本直接说“讫济”、帛书《易经》说“几涉”更为合理。所以，应以《二三子》所引为是。

帛书《易传》对卦爻辞的解释对正确理解经文也是很有启发的。如释坤卦上六爻辞，《二三子》与现行诸说皆有不同。它训“战”为“接”，同于《说文》“战者，接也”之训。它以“龙”为“圣人”之喻，以“野”为“民”之喻。认为“此言大人之广德而施教于民”，“言大人之广德而下接民也”。可见所谓“战”，既非指争战之战，亦非指龙在原野上交合之“接”，而是指圣人、大人与民的接交。而所谓“其血玄黄”，它认为是“见文也”，指“圣人出法教以道（导）民”，这就是所谓文明。这种解释，是很值得我们重视的。

帛书《易传》对于研究今本《易传》和易学史，具有不可忽视的作用。帛书《二三子》、《繆和》载有《彖传》之文，其释卦爻辞，说多本于《彖传》、《大象传》、《文言传》、《说卦传》，足可见在帛书《易传》写作时，不但《系辞》早已形成，而且《彖传》、《大象传》、《文言传》、《说卦传》的基本部分都已产生。这对于判断今本《易传》各篇的写成时代，无疑提供了一把客观的标尺。

关于孔子与《易传》的关系，人们多怀疑司马迁《史记·孔子世家》之说。而帛书《要》“夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊”的记载恰与司马迁说相合。特别是孔子与子贡就学《易》发生的争论，对于研究《周易》的儒学化过程尤为重要。从《要》所载史实，我们可知孔子对待《周易》的态度曾经有过相当大的变化。他晚年以前肯定是视《周易》为卜筮之书而不加以重视的，

所以当他晚年好《易》时,其弟子子贡就以他的“它日之教”来加以反对。而孔子这时已认识到《周易》有“古之遗言”,有文王之道,所以他不顾其得意门生的激烈反对,冒着“后世之士疑丘者,或以《易》乎”的危险,而潜心于其“德义”的研究,从而开辟了一条迥异于史巫之筮的治《易》新路。《要》篇这些记载的面世,对于易学史和经学史的研究,意义是相当深远的。

对于帛书《周易》经、传之间的关系,过去人们多强调两者之间的一致性、一体性。这种观点现在看来是有问题的。从帛书《易传》引《易》的情况看,其卦爻辞不同于帛书《易经》的情况屡见,这一事实说明帛书《易传》引《易》所用的底本并非帛书《易经》本。从帛书《易传》诸篇引《易》所反映出的卦序来看,它们遵从的是今通行本之序,而非帛书《易经》之序。除此之外,帛书《易传》多以键川并举、损益连言。我们知道,在帛书《易经》中,键为首卦,川为第三十三卦;损为第十二卦,益为第六十四卦。只有在今通行本中,乾坤、损益才连在一起。所以,帛书《易传》屡称键川、损益,应该是从今通行本之卦序^①。

过去,人们多喜用《衷》的“天地定立(位)”四句来说明帛书《易经》的卦序结构。依此说,帛书《易传》的内容与帛书《易经》卦序有着内在的联系。这种解释其实是很成问题的。第一,要将帛书的“火水”改为“水火”,有改字为训之嫌。第二,这四句话只残存三句,而“山泽通气”一片尚未找到。既然今本的“水火”帛书作“火水”,有没有可能今本的“山泽通气”帛书作“泽山”如何如何呢?第三,帛书《易传》其他处都从今通行本卦序,唯独说此处反映了帛书《易经》卦序,这种反常是值得怀疑的。所以,从

^①《论帛书〈易传〉与帛书〈易经〉的关系》。

帛书《易传》所反映出的卦序和所据经文的底本来看,帛书《易传》并非是帛书《易经》的传。很可能在帛书《易传》诸篇写作时,作者们尚未见到帛书《易经》,或者见到了并没有采用它,因为帛书《易经》是后起的,其权威性尚成问题。

对帛书《周易》经、传的研究,特别是帛书《易传》才刚起步,对它的价值的深入认识也许还得有一段相当的时间,这将有待于我们大家的继续努力。

参 考 文 献

- 1 马王堆汉墓帛书整理小组:《马王堆帛书〈六十四卦〉释文》,《文物》1984年3期。
- 2 于豪亮:《帛书周易》,《文物》1984年第3期。
- 3 张政烺:《帛书〈六十四卦〉跋》,《文物》1984年第3期。
- 4 邓球柏:《帛书周易校释》,湖南人民出版社1987年版。
- 5 刘操南:《周易大象例说》,《光明日报》1962年10月19日。
- 6 韩仲民:《帛书〈周易〉释疑一例——“天行健”究应如何解释》,《文物天地》1984年第5期。
- 7 李镜池:《谈易传大象的体例》,《周易探源》,中华书局1978年版。
- 8 王辉:《马王堆帛书〈六十四卦〉校读札记》,《古文字研究》第14辑,中华书局1986年版。
- 9 曹锦炎:《马王堆帛书〈易经〉札记》,长沙马王堆汉墓国际学术讨论会论文,1992年8月。
- 10 廖名春:《帛书〈易传〉引〈易〉考》,(台北)《汉学研究》12卷2

期,1994年版。

- 11 黄沛荣:《周易“重卦说”证辨》,《毛子水先生九五寿庆论文集》,(台北)幼狮文化事业公司1987年版。
- 12 刘少敏:《首次发现周代文物上刻有八卦卦画图像》,《光明日报》1993年2月28日第6版。
- 13 韩仲民:《帛书〈系辞〉浅说——兼论易传的编纂》,《孔子研究》1988年第4期。
- 14 李学勤:《帛书〈系辞〉略论》,《齐鲁学刊》1989年第4期。
- 15 王葆玟:《从马王堆帛书本看〈系辞〉与老子学派的关系》,《道家文化研究》第1辑,上海古籍出版社1992年6月版。
- 16 韩仲民:《帛易说略》,北京师范大学出版社1992年10月版。
- 17 李学勤:《论新出简帛与学术研究》,《传统文化与现代化》1993年第1期。
- 18 陈鼓应:《马王堆出土帛书〈系辞〉为现存最早的道家传本》,《哲学研究》1993年第2期。
- 19 陈松长:《帛书〈系辞〉》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年8月版。
- 20 陈松长、廖名春:《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年8月版。
- 21 张政烺:《马王堆帛书〈周易·系辞〉校读》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年8月版。
- 22 廖名春:《论帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉的关系》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年8月版。
- 23 廖名春:《帛书〈繆和〉、〈昭力〉简说》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年8月版。

- 24 陈鼓应:《帛书〈繆和〉、〈昭力〉中的老学与黄老思想之关系》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年8月版。
- 25 朱伯崑:《帛书本〈系辞〉文读后》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年8月版。
- 26 饶宗颐:《帛书〈系辞传〉“大恒”说》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年8月。
- 27 廖名春:《论帛书〈系辞〉的学派性质》,《哲学研究》1993年第7期。
- 28 陈鼓应:《也谈帛书系辞的学派性质》,《哲学研究》1993年第9期。
- 29 廖名春:《论帛书〈易传〉与帛书〈易经〉的关系》,《孔子研究》1994年第4期。

《帛书系辞释文》补正

最近,《马王堆汉墓文物》一书首次公开发表了学者们盼望已久的帛书《系辞》全文^①,这是古代思想史和易学史研究的一大幸事。该书的编著者还对帛书《系辞》作了释文,这对帛书《系辞》的研究无疑具有开创之功;但由于帛书本身字迹模糊,文间有缺,给考释带来了一定的困难。因此,不免存在着一些失误。笔者不揣浅陋,对释文作了一些补正。不妥之处,尚祈方家批评。

第1行上“方以類傷(聚)”之“傷”应为“𡩊”。“𡩊”即《说文》“𡩊”字。《说文》“𡩊”字从“宀”乃从“𠂔”之形讹。从“宀”与从“𠂔”本来有别,但晚周古文和汉代金文有时却混同不分。例如古玺文“安”字从“宀”,也从“𠂔”;“富”字从“宀”,也从“𠂔”,至于《续金文编》中汉代金文从“宀”与从“𠂔”互用例则更多。《说文》:“𡩊,积也。从宀、取,取亦声。”于省吾认为甲骨文中的“𡩊”字从“宀”训聚,“𠂔”是古文“宅”字,义为聚积物品于宅内^②。故帛书将“聚”写作“𡩊”。

第1行下“是[故刚]柔相摩”句,“摩”句应为“靡”,此字下部

① 傅举有、陈松长:《马王堆汉墓文物》,湖南出版社1992年版。

② 《甲骨文字释林》第149页。

“非”尚存左半，右半是“谁而行之”之“而”字的一半误拼入。可与第12行下“吾与璽靡之”句之“靡”字比较。

第2行下“有攻(功)则可大也”，“攻”字应为“功”。从照片上可以清楚看出，此字从“力”而非从反文。

第3行上“天下之理得则成立(位)乎其中”，“天下”二字照片上无。

第3行下“昼夜之马(象)”后脱一“也”字。

第4行下“观其变而□其占”，所缺之字应为“詵”，从言从元，为“玩”之别写，可与第4行上两“妩”字比较。“吉，無不利也”，“無”字帛书照片为“无”。

第5行上及下“齐大小者存乎卦”，“齐”应为“极”。此字左为木旁，右似亟。“极”今本为“齐”。《尔雅·释言》：“齐，中也。”《广雅·释言》：“极，中也。”疑二字义近，故帛书以“齐”代“极”。

第5行下“振無咎存乎谋”，“無”字应为“无”。

第6行上“故能彌论天下之道”，“彌”应为“璽”。马王堆汉墓帛书中，“彌”多作“璽”。如《易·咸·九四》：“朋从尔思。”帛本“爾”作“璽”^①。《老子·四十七章》：“其出彌远，其知彌少。”帛书乙本“彌”皆作“璽”^②。银雀山汉墓竹简中，“邇”作“璽”，释文写作“璽”^③。“璽”即“璽”字，从“爾”声，故帛书“彌”写作“璽”。

“俯以观于地理”，“俯”字应为“顚”。此字右从页，左为𠂔。实即“俛”、“頰”字。《说文》：“頰，低头也。从页、逃省。大史卜书頰仰字如此。扬雄曰：‘人面頰。’俛，頰或从人、免。”“俛”为“頰”的或体。段玉裁注：“《过秦论》：‘俛起阡陌之中。’李善引

① 见《马王堆汉墓文物》第113页。

② 见《马王堆汉墓帛书[壹]·老子乙本及前古佚书图版》第183行下、184行上。

③ 《银雀山汉墓竹简[壹]·图版》第581号、《释文·注释》第96页。

《汉书音义》音免。《史记·仓公传》:‘不可使俛仰。’音免。《龟策列传》:‘首俛。’《索隐》、《正义》皆音免。……颊音同俛。”“顛”与“俛”、“颊”音义皆同。“顛”从𦣻得声,𦣻与免古音同,故从𦣻、从免得声字可通假。《吕氏春秋·重己》:“胃充则中大鞅。”高诱注:“鞅读曰憊。”“顛”字又作“𦣻”,马王堆帛书《导引图》有一人作屈身俯地姿态练功,其题记曰“𦣻𦣻”。有人认为“顛”即“俛”字^①,良是。“俛”可作“𦣻”,亦可作“顛”;“免”、“𦣻”音同,从人、从页义近,故“𦣻”也可作“𦣻”。由此可见,“顛”、“𦣻”、“颊”、“俛”实为一字异体。“俯”是“俛”的同义词,与“顛”、“𦣻”、“颊”、“俛”皆非同音,不能说是它们的异体字。

第7行上“安地厚乎仁,故能𦣻(爱)”,“𦣻”应为“既”。此字又见于帛书《老子甲本及卷后古佚书图版》第166行、284行、291行,以及《老子乙本及卷前古佚书图版》第89行上,帛书整理小组的释文都作“既”字^②。《说文》:“爱,行兒也。从夕,𦣻声。”段玉裁注:“《心部》曰:‘𦣻,惠也。’今字假爱为𦣻而𦣻废矣。”《说文》又云:“𦣻,惠也。从心,𦣻声。𦣻,古文。”段玉裁注:“既者,𦣻声,即𦣻声也。𦣻者,古文爱。”“𦣻”、“𦣻”、“既”皆从𦣻得声,故可通用。《老子·五十二章》:“既得其母,以知其子。”帛书甲本“既”作“𦣻”。由此可知,帛本“既”乃“𦣻”之借字,今本“爱”为“𦣻”之借字。而“𦣻”、“𦣻”本一字。故字右半应从“𦣻”,不应为“冬”。

第7行上及下“犯(范)围天地之化而不过”句,“围”字应作“回”。“回”、“围”音近,故可通用。《左传·襄公二十六年》:“楚

① 湖南省博物馆、中医研究院医史文献研究室:《马王堆三号汉墓帛书导引图的初步研究》,《导引图论文集》第16、19页。

② 见《马王堆汉墓帛书[壹]·老子乙本及卷前佚书图版》第183行下、184行上。

灵围。”《史记·楚世家》《集解》：“围，又作回。”《史记·田敬仲完世家》：“楚围雍氏。”帛书《战国纵横家书》“围”作“回”。

“古(故)神无無方，易無体”句，“無”皆应作“无”。

第8行下“□□。圣者仁勇”，所缺这字应只一个，当为“鲜”字。此字虽残去右半，但左半之鱼部尚可辨识。“圣”应为“耶”。“者”应为“老”。“仁”字下尚有二小字，右为“壮”，为“藏”字之借；左为“老”，为“诸”字之借。因此，应断为：耶(圣)老仁，壮(藏)老(诸)勇(用)。”。

第10行上“变通肥(配)四[时]”句，“通”字应为“通”，音近相通。《荀子·礼论》：“朱弦而通越也。”杨倞注：“通越，《史记》作洞越。”《淮南子·原道》：“遂兮洞兮。”《文子·道原》“洞”作“通”。

第10行下“易閒(简)之善配至德”，“配”应作“肥”，亦属音近相借。《易·丰·初九》：“遇其配主。”帛本“配”作“肥”。帛书《十六经·立命》“肥天”即“配天”。《礼记·礼器》：“必有事于配林。”《公羊传·成公十七年》何注引“配林”作“蜚林”，而“蜚”又与“蜚”通假。《汉书·五行志》：“有蜚有蜚”颜注：“蜚注作蜚，其音同耳。”“蜚”、“蜚”、“配”皆可通假，故帛书借“肥”为“配”。

第11行上“圣人具以见天之业而□者(诸)其刑(形)容”句，“圣”应为“耶”，所缺之字应为“疑”。从“疑”前的空位看，可能有一字残缺。据第28行下“耶人具以见天下之请而不疑者示形容”，此处所残之字当为“不”。因此，此句应为“耶(圣)人具以见天[下]之业而[不]疑(疑)老(诸)示刑(形)容”。“疑”是“拟”之通假字。

第12行上“知之後而言”句，“後”应为“句”，同行下“义(议)之而後动矣”句，“後”亦应为“句”。字可与第14行下“句足老地而可矣”句之“句”(苟)字比较。“後”、“句”古音同韵，故可通假。

《老子·三十八章》：“故失道而後德，失德而後仁，失仁而後义，失义而後礼。”帛书乙本“後”皆作“句”。

第12行下“吾与爾靡之”句，“爾”应为“璽”。

第14行下“初六，藉用白茅，無咎”句，“無”应为“无”。

第15行上“劳谦，君子有冬(终)，吉”句，“谦”应为“濂”。“劳而不伐”句，“伐”应为“代”。“弋”、“戈”形近，故古人往往不分。如古玺文中，“武”又写作“𠂔”；“成”又写作“𠂔”，“貳”又写作“貳”^①。信阳楚简“三代之子孙”则写作“三伐之子孙”。长沙子弹库战国楚帛书“四神相代”，“代”写作“戈”^②。所以，帛书的“劳而不代”，“代”即今本之“伐”。

同行下“濂(谦)也者，共(恭)以存其立(位)者”句，“共”字前脱一“至”字。此字细小，是抄手后补上去的。

第16行上“抗龙有愆(侮)，子贵而無立(位)句，“子”下脱一“曰”字。此字也较小，当是抄写者后补的。“無”字应为“无”。“無輔”、“無咎”之“無”，皆应为“无”。“□立而無輔”句，“立”应为“位”，第43行下“不位冬日”之“位”字可为旁证。

第16行下“乱之所生，言语以为阶”句，“乱”字应为“乳”。可比较第34行下、第47行上之“乳”字。“乳”为“乱”之讹体，《老子》帛书甲本第126行、乙本第13行下(《马王堆汉墓帛书[壹]》)、银雀山汉墓竹简《孙子兵法》第207简(《银雀山汉墓竹简[壹]》)“乱”皆写作“乳”。

第18行下及19行上“無又(有)远近幽险，遂知来勿(物)”，“無”应为“无”，“遂”应为“述”。“遂”、“述”音近，故可通假。《老

① 《古玺文编》第294、296、138页。

② 《文物参考资料》1957年第9期27页第107号简。

子·九章》：“功遂身退。”帛书甲本图版第107行“遂”作“述”。《史记·封禅书》：“诸布诸严，诸述之属。”《索隐》：“‘述’，《汉书·郊祀志》作‘遂’。”又《鲁周公世家》：“东门遂杀適立庶。”《索隐》：“《系本》作‘术’。”

第19行下“[易，無思也，無为也，寂]然不动”应为“[易，无思也]，无为也，[寂]然不动”，说见下。

第20行下“[子曰，易有圣人之道四焉者]”应为“[子曰：易有]耶(圣)人之道[四焉者]”，说见后。

第21行下“是故蓍之德”句，“之”字前文残，应以“]”括上。

第22行上“内藏于闭”，“藏”字应为“臧”。“[吉凶与民]同患”应为“[吉凶]能民同願”。“願”字字形与《战国纵横家书》图版八“願王之為臣故”之“願”同，帛书整理小组以之为“願”，良是。

第22行下“是闔神物以前”，“前”字下脱一“民”字。从第23行上“民用”可知此“民”字为衍文，但释文应保持原貌。

第23行下“制而用之胃(谓)之法”，“制”字应为“治”。此字尽管稍残，但从水、从台尚可辨识。“治”今本作“制”，是义近通用。

第24行上“吉凶生六业”句，“六”应为“大”。此字看上去似“六”，但实为“大”字。这可对照第2行下“有功则可大”之“大”字。另外，帛书中的“六”字，与“大”非常相似。如《老子乙本卷前古佚书》之《六分》及《十六经》之“六”，皆似“大”字^①。人们以前将《十六经》误为《十大经》，就是因为两字形体难辨。所以，依据今本《系辞》而细察字形，应定为“大”而不应定为“六”。

^① 见《马王堆汉墓帛书[壹]·老子乙本及卷前古佚书图版》第35行下、142行上。

“变通莫大乎四时”，“通”应为“通”。

第24行下“莫大乎圣人”，“圣”应作“聃”。帛书“圣”字多作“聃”。如《经法·道法》：“至静者聃。”“聃”即“圣”字。《老子·二章》：“是以圣人处无为之事。”帛书乙本“圣”作“聃”。“聃”是古“听”字，从耳，从口。而“听”、“圣”二字同源，其始当本一字。故帛书“圣”作“聃”。

“深□错根”，未释出之字应为“备”。

第26行上及下两“吉，无不利”句，“无”应为“无”。

第26行下“然则圣人之意，其意可见已乎”句，“圣”应为“聃”，“其意”之“意”字应为“义”。

第27行上“圣人之立马(象)以尽意”，“圣”应为“聃”，“立”应为“位”，“立”左边明显有单人旁。

“繫辭以尽其[言]”句，“繫辭”应为“繫辭”。

第27行下“键(乾)川(坤)，毁则无以见易矣”句，“无”应作“无”。

“易不可见，见则键(乾)川(坤)，键(乾)川(坤)不可见，不可见则”断句有错，应为“易不可见，则键川不可见，键川不可见，则”。

第28行上“雜而□诸天下之民”句，“雜”应作“谁”，“谁”为“推”通假字。《庄子·天运》：“孰居无事，推而行是。”陆德明《经典释文》：“‘推’，司马本作‘谁’。”《老子·六十六章》：“天下乐推而不厌。”帛书乙本“推”也作“谁”^①。“□”应为“举”字，此字中间虽有残损，但仍可辨认出两边的手形。帛书抄写者抄漏了“推而行之谓之通”一句，故涂改了一下，想补上，结果只补上“谁”字

① 见《马王堆汉墓帛书[壹]·老子乙本及卷前古佚书图版》第204行上。

就写不下去了。因此,原文“推而行之谓之通,举而错之天下之民”被写成了“谁而举诸天下之民”。这一则说明帛书的抄写者对原文并非很尊重;二则说明帛书的底本的确与今本基本相似,不然就不会抄出这样的句子来。

第29行上“繫辭焉,以断其吉凶”,“繫辭”应为“繫辭”。

第30行上“刚柔相推”,“推”应作“谁”。

第30行下“繫辭而齐之”,“繫辭”应作“繫辭”。

第31行上“吉凶者,上勝者也”句,“勝”应作“朕”,力旁已省。帛书“勝”常作“朕”,如《老子·三十三章》:“勝人者有力。”帛书乙本“勝”作“朕”。《老子·六十九章》:“哀者勝矣。”帛书乙本“勝”作“朕”。《庄子·应帝王》:“鄉吾示之以太冲莫勝。”《列子·黄帝》“勝”作“朕”。《淮南子·兵略》:“凡物有朕,唯道无朕。”《文子·自然》“朕”作“勝”。

第32行上“圣人之大费曰立”后漏一重文符号。这虽是衍文,但也应标出以保持原貌。“圣”字应作“𡗗”。“圣人之请(情)见乎辞”句,“圣”亦应作“𡗗”,“辞”应作“辭”。“天地之大思日生”句,“日”应为“曰”。

第32行下“爱民家行曰义”,“家”应作“安”。帛书“安”字习见,其字形皆同此字。如《老子》甲本图版第65行“乐其欲,安其居”的“安”字;甲本卷后古佚书《五行》图版第174行“不安则不乐,不乐则不德”的“安”字;《战国纵横家书》图版第24行“次循善齐以安其国”的“安”字,右下皆有一撇作为饰笔。

第33行上“远取诸物”,“诸”应为“𡗗”,“𡗗”是“者”字之省写。“=”作省写符号代“日”。帛书中的“者”字,多作“𡗗”。“以观万物之请(情)”句,“观”应为“類”。

第33行下“□戏是没,神戎(农)是作”,未释之字应为“肆”。

“肆”为“逮”之借字。《尚书·吕刑》：“群后之逮在下。”《墨子·尚贤中》引“逮”作“肆”。《尔雅·释兽》：“豺脩毫。”《释文》：“豺，本又作肆。”《周礼·地官·师氏》：“使其属师四夷之隸。”郑玄注：“故书‘隸’或作‘肆’，郑司农云：‘读为隸。’”《说文》：“唐逮，及也。”朱骏声《说文通训定声》：“逮者，行相及也。古曰唐逮，双声连语。”

第34行上“曰中为疾”句，“曰”当为“日”；“疾”当为“侍”，此字从人、从寺，右边的“寺”可与第35行下的“以待旅客”之“待”的右部“寺”比较。“侍”今本作“市”，两字声韵古音皆同，故可通假。《老子·六十七章》：“吾有三宝，持而宝之。”帛书乙本“持”作“市”。“持”、“市”通假，犹“侍”、“市”通假。

同行下“通其变”，“通”应为“邇”。“使民不乱”，“乱”应为“乳”。

第35行上“吉無不利也”句，“無”应为“无”。“□不达事远”句，未释出之字应为“盞”。此字上为“齊”，下为“舟”。“舟”、“水”作形旁可通用。“事”应为“至”，“至”通“致”。此句当断为“盞(济)不达，至(致)远以利天下”。

第35行下“盖取者随也”，“随”应为“隋”。

第36行下“盖取者睽也”，“睽”应作“詵”。此字左从言，右从乖。帛书《六十四卦》“睽”作“乖”。《序卦》云：“睽，乖也。”“睽”、“乖”两字音、义皆通，故可代用。“詵”是“乖”之借。

第37行上“葬期無數”，“無”应作“无”。

第38行上“阴卦多阴，阳卦多[阳，……]”，应作“阳卦多阴，阴卦多[阳，……]”。

第38行下“朋从璽(爾)思”，“璽”当作“璽”。《说文》：“璽，王者印也，所以主土，从土，爾声。璽籀文从玉。”从帛书看，字皆

从土,不从玉。

第40行下“[据]於疾利(蒺藜)”、“入於其官”,“於”字皆应作“于”。

第41行下“弓矢者,器”句后脱一“也”字。

第42行下“[不劝,不]威不詠(惩)”,“威”当为“畏”。“畏”,今本为“威”,同音相借。《老子·七十二章》:“民不畏威,则大威至。”帛书乙本“威”皆作“畏”^①。《尚书·吕刑》:“德威惟畏。”《礼记·表记》、《墨子·尚贤中》皆引“畏”作“威”。《尚书·洪范》:“威用六极。”《史记·宋微子世家》、《汉书·五行志》与《谷永传》皆引“威”作“畏”。

“惩而大戒”句,“惩”应为“詠”。

“無咎也者,此之胃(谓)也”句,“無”应作“无”。

第43行上“忍不责(积)不足以灭身”句,“忍”当作“𡗗”,即“恶”字。“恶”字古多作“亚”。如银雀山汉简“民者乐生而亚死”,“今皆受地美亚□之数也”^②,“亚”皆为“恶”。帛书此字除与银雀山汉简相同外,又在上部加一短横作为饰笔。

“小人以小善为益也而弗为也”句,“益”字前脱一“无”字。

同行下“曰:介於石”句前,脱一“易”字;“於”应作“于”。

第44行上“不冬(终)[日,贞吉。断可识矣。君子知物知章,知柔]知刚,[万夫之望。若夫杂物撰德]”错误颇多,应作“不冬(终)[日,贞]吉。介如石,毋用冬(终)日,断可识矣。君子知物知章,知柔知刚,[万夫之望。若夫杂物撰德]”。

第45行上“能数诸虞(侯)之(虑,定天下之吉凶)”,“虞”应

① 见《马王堆汉墓帛书[壹]·老子乙本及卷前古佚书图版》第210行下。

② 《银雀山汉墓竹简[壹]·图版》第643、951号。

为“侯”，括号和括号内的“侯”皆为衍文。“数”，今本为“研”。《说文》：“数，计也。”《字汇·石部》：“研，究也。”两字义近，故可通用。“侯之”，人皆以为衍文。《温公易说》云：“王辅嗣《略例》曰：‘能研诸虑。’则‘侯之’二字当衍文。”朱熹《周易本义》等皆从之。今以帛书本校之，可知衍文说有误。

第44行下及45行上“夫川(坤)，雖然，天下[之至]順也”句，“雖”应作“魑”，音同相假。

第45行下“吉事有羊(祥)”，“有”当作“又”。“取人成能”，“取”当作“取”，“取”即“圣”字之省写，说见上。

第46行上“剛柔禴處”，“處”字当作“处”。“吉凶以请(情)迁，是故爱恶相攻，而吉凶生”，当作“吉凶以请(情)迁，[是故]爱亚相攻[而吉凶生]”。

第46行下“近而不相得则兇”，“兇”当作“凶”。

第47行上“将反则其辞乱”当为“将反则汙辩乳”。“无善之人其辞游”，“無”当作“无”；“游”当作“游”；“辞”，当作“辩”。其它处的“辞”也皆当作“辩”。

此外，照片的拼接也有未尽善之处。如第1行下、第2行下的“无为也……取人之道”这一残片应拼至第19行下与第20行下之间。这样，第19行下就可补出“无为也”，下接“[寂]然不动”；第20行下也可补出“[易有]取人之道[四焉者]”。第43行上、第14行上处，即“小人以小善为无益也而弗为”下有一残片，有“汙(其)变述”和“幾也唯深”等字，当拼至第19行上和第20行上之间。这样，第19行上相应处就可补成“参五以变，[错综其数，通]其变，述(遂)[成天下之文]”。

参 考 文 献

- 1 傅举有、陈松长:《马王堆汉墓文物》,湖南出版社 1992 年版。
- 2 于省吾:《甲骨文字释林》,中华书局 1979 年版。
- 3 《马王堆汉墓帛书》[壹],文物出版社 1980 年版。
- 4 湖南省博物馆、中医研究院医史文献研究室:《导引图论文集》,文物出版社 1979 年版。
- 5 罗福颐主编:《古玺文编》,文物出版社 1981 年版。
- 6 《银雀山汉墓竹简》[壹],文物出版社 1985 年版。

下
编

易学史纵横

原书空白页

从语言的比较论《周易》本经的成书年代

关于《周易》本经的成书年代,从古至今有种种异说。《系辞传》认为它成书于殷末周初;陈梦家、李镜池、宋祚胤以为它作于西周末年;廖平、皮锡瑞、陆侃如、梅应运以为它成于春秋;本田成之、郭沫若则认为它作于战国初年;近年来陈玉森、陈宪猷更发高论,认为先秦无《易经》,《易经》成于西汉昭、宣间。笔者赞同殷末周初说,并从先秦两汉文献的记载方面进行过论证^①。本章拟以语言的历史比较的方法来考察《周易》本经的成书年代,试图得出一个尽可能客观的结论。

用语言比较的方法来考察《周易》本经的成书年代,前贤时人都曾尝试过。李镜池、周度据之得出西周末年说,梅应运据之得出春秋末期说。李镜池断代的标准主要是高本汉的语法研究成果,梅应运断代的标准是周法高《中国语法学导论》的语法原则,周度断代的标准则综合了王力等各家之说。显而易见,断代的不同在于语言标尺的不同。因此,断代的准确关键在于语言标尺的准确。近年来,上古汉语的研究已有了长足的进步,语言这一标尺的准确度已大为提高。运用上古汉语的新成果来考察

^① 见《从先秦秦汉文献论〈周易〉本经的作者问题》。

《周易》本经的成书年代,应该会更逼近历史的真实。以下,本文拟从《周易》本经的基本词汇、实词的附加成分、虚词的运用三个方面进行考察。

一、基本词汇的考察

我们先来考察基本词汇“首”、“止”和“说”、“兑”的历史演变。

(1) 首、止

甲骨文称头为“首”,称脚为“止”。如:

甲辰卜出贞王疾首无延。(《合集》24956)

……酉不設贞疾……惟首。(《合集》13824)

辛未卜亘贞疾止。(《合集》13687)

贞不疾止十二月。(《合集》13692)

《周易》本经也是如此。如:

比之无首。(《比卦·上六》)

王用出征,有嘉折首。(《离卦·上九》)

濡其首。(《未济卦·上九》)

“首”皆指头。又如:

贯其趾,舍车而徒。(《贲卦·初九》)

履校灭趾。(《噬嗑卦·初九》)

壮于趾,征凶,有孚。(《大壮卦·初九》)

壮于前趾。(《夬卦·初九》)

艮其趾。(《艮卦·初六》)

5例“趾”字，马王堆出土的帛书《易经》皆作“止”^①。帛书《易经》是目前所见到的《周易》本经的最早写本^②，保留了原始的写法，当从。到后来，“首”、“止”这两个概念出现了新的名称“头”、“脚”。如《墨子·明鬼》有“羊起而触之，折其脚”，《庄子·徐无鬼》有“乳用股脚”，《荀子·正论》有“胥侮摔搏，捶笞腓脚”。《诗经》仍作“趾”，如：

麟之趾，振振公子，于嗟麟兮。（《周南·麟之趾》）

三之日于耜，四之日于趾。（《豳风·七月》）

《尚书》、《诗经》不见“头”字，唯用“首”字，而《墨子》则“头”字4见，如：

今有刀于此，试之人头，倅然断之，可谓利乎？（《鲁问》）

长椎柄长六尺，头长尺。（《备城门》）

这已从“人头”引申至物之头。《庄子》“头”字5见，既有指人头的，也有指动物之头的。如：

鸿蒙拊脾雀掉头。（《左宥》）

疾走料虎头，编虎须，几不免虎口哉！（《盗跖》）

《荀子》“头”字也4见，例不烦举。从“头”、“脚”的出现看，《周易》本经成书明显早于《墨子》、《庄子》、《荀子》；从《周易》本经用“止”、《诗经》用“趾”来看，似乎《周易》本经成书也早于《诗经》。

（2）说、兑

《周易》本经“说”凡4见，如：

用说桎梏。（《蒙卦·初六》）

① 见《马王堆帛书〈周易〉经传释文》。

② 据说湖北荆门出土了战国中期楚简本《周易》，但尚未公开发表，笔者在此不论。

與说輻，夫妻反目。（《小畜卦·九三》）

执之用黄牛之革，莫之胜说。（《遯卦·六二》）

與说輻。（《大畜卦·九三》）

这4个“说”字，皆作“脱”解，不作“悦”。“兑”凡6见，皆在兑卦，如：

兑，亨，利贞。（《兑卦·卦辞》）

和兑吉。（《兑卦·初九》）

孚兑，吉，悔亡。（《兑卦·九二》）

来兑，凶。（《兑卦·六三》）

商兑，未宁。（《兑卦·九四》）

引兑。（《兑卦·上六》）

依李镜池说，兑卦为谈邦交之卦，“兑”均为“和悦”之义。

《说文》：“兑，说也，从儿吕声。”“兑”本为“说”的本字。说、悦为兑的后起孳生字，它们字属同源，本可通用。《周易》本经却截然分开，这说明在当时，后起的“说”，虽然在“脱离”的意义上取代了“兑”字，却还不能在“和悦”的意义上取代“兑”字。因而，当要表达“和悦”的意义时，还得借助于古老的“兑”字，“说”和“悦”相通，当是《周易》本经成书以后的事。

今文《尚书》中无“说”与“悦”相通例，但“说”与“脱”相通却有一例，见《周书·康诰》：“告汝德之说于罚之行。”这与《周易》本经同。《诗经》中“说”字凡13见，其中《大雅·瞻印》有：彼宜有罪，女覆说之。《卫风·氓》有：“土之耽也，犹可说也。女之耽也，不可说也。”“说”皆为“脱”义。《召南·草虫》“我心则说”，《邶风·静女》“彤管有炜，说怿女美”，《小雅·頍弁》“既见君子，庶几说泽”，《都人士》“我不见兮，我心不说”，四处“说”字，皆作“悦”解。“说”具有“脱”义，这跟《周易》本经、《周书·康诰》同，是古已有之

的现象;但具有“悦”义,却是《周易》本经所无的新的语言现象。“说”的词义的这一新发展,在此后的文献中更为普遍。如《论语·学而》:“学而时习之,不亦说乎?”《雍也》:“子见南子,子路不说。”《庄子·德充符》:“灵公说之。”又“使之和豫通,而不失于兑。”郭象注:“不失其兑然也。”成玄英疏:“兑,徧悦也……不失其适悦也。”《孟子·梁惠王上》:“王说曰:‘诗云:他人有心,予忖度之。夫子之谓也。’”“说”从不能表“悦”义到能表“悦”义,是什么时候开始的呢?当从《诗经》的上述四首诗的时代去考察。《召南》、《邶风》中既有西周的作品,也有东周的作品;《都人士》是东周初的作品;《頍弁》是西周幽王时期的作品。《周易》本经没有的语言现象在西周末期的作品中出现了,这说明《周易》本经的成书年代至少当在西周幽王以前。

二、实词附加成分的考察

(1) 前缀“有”

“有”作为前缀词,出现得很早。西周金文有“有周”、“有磁”之称,管燮初认为这里的“有”是名词前缀^①。《尚书·皋陶谟》有“亮采有邦”,《甘誓》有“有扈氏”,《汤誓》有“有夏”,《盘庚》有“有居”、“有众”。《周书》中更屡见不鲜,如《召诰》有“有夏”、“有殷”、“有王”、“有僚”,《多士》有“有周”、“有夏”,《多方》有“有邦”、“有方”、“有夏”、“有殷”、“有周”,《立政》有“有夏”、“有室”、“有司”。这些“有”字,都是作为名词的前缀出现的,有的附着在

^① 《西周金文语法研究》第202页。

专有名词之前，有的附着在普通名词之前，《周易》本经也不乏此例，如：

王用出征，有嘉折首，获匪其丑。（《离卦·上九》）

闲有家，悔亡。（《家人卦·初九》）

王假有家，勿恤。（《家人卦·九五》）

王假有庙。（《萃卦·卦辞》、《涣卦·卦辞》）

这些“有”字，皆无实义，都是作为名词的前缀，如“有嘉”，是附着在专有名词之前^①；“有家”、“有庙”附着在普通名词之前。其用法、意义与殷代、西周初期的文献同。

《诗经》中“有”字作为前缀则更为常见，其中有与《周易》本经、《尚书》同者，如：

豺虎不食，投畀有北；有北不受，投畀有昊！（《小雅·巷伯》）

天监在下，有命既集。（《大雅·大明》）

操有梅，其实七兮。（《召南·操有梅》）

天监有周，昭假于下。（《大雅·烝民》）

这里有附着在专有名词“周”前的，也有附着在普通名词“北”、“命”、“梅”前的，这是对传统用法的承袭。但《诗经》更有一些与传统用法不同的新现象，非常值得注意。如：

桃之夭夭，有萋其实。（《周南·桃夭》毛传：“萋，实貌。”）

有匪君子，如切如磋，如琢如磨。（《卫风·淇奥》毛传：“匪，文章貌。”）

有杕之杜，其叶湑湑。（《唐风·杕杜》毛传：“杕，特

① 另外还有“有孚”¹¹ 见，因“有”是否属前缀，有争议，暂不论。

貌。”)

不我以归,忧心有忡。(《邶风·击鼓》)

子兴视夜,明星有灿。(《郑风·女曰鸡鸣》)

东门之栗,有践家室。(《郑风·东门之墠》毛传:“践,浅也。”)

有芄者狐,率彼幽草。(《小雅·何草不黄》毛传:“芄,小兽貌。”)

有厌其杰。(《周颂·载芣》毛传:“言杰苗厌然特美也。”)

有捄其角。(《周颂·良耜》)

有空大谷。(《大雅·桑柔》)

庸鼓有敔,万舞有奕。(《商颂·那》毛传:“敔,敔然,盛也;奕,奕然,闲也。”)

这些“有”字都是作形容词的前缀。还有一些词,本非形容词,附着在“有”后,连词性都变了。如:

乐且有仪。(《小雅·菁菁者莪》)

“仪”本为名词,指仪表、仪容,加上前缀“有”后,则变成了形容词,形容乐之容。又如:

中心有违。(《邶风·谷风》)

《说文》:“违,离也。”本系动词。但“有违”则是表情态,“中心有违”是说“心中有所不忍,好象与自己本心相违的样子”,变成了形容词。《诗经》的“有”还能作动词的前缀,如:

胡能有定,宁不我顾?(《邶风·日月》)

女子有行,远父母兄弟。(《邶风·蟋蟀》)

春日载阳,有鸣仓庚。(《豳风·七月》)

有来雝雝,至止肃肃。(《周颂·雝》)

还能作象声词的前缀,如:

静言思之,寤辟有牖。(《邶风·柏舟》)

有潞济盈,有鹭雉鸣。(《邶风·瓠有苦叶》)

倬革有鹄。(《周颂·载见》)

牖,拍胸的声音;潞,溅溅的水声;鹭,母野鸡的鸣声;鹄,借为铍,玉相击声。“有”从作名词的前缀,发展到能作形容词、动词、象声词的前缀,这一演化轨迹,可以用来作区分文献成书时代的标准。《诗经·周颂》中的《雝》、《载芣》、《良耜》、《载见》都是公认的西周中期的作品,其“有”作形容词、动词、象声词的前缀的用法,是《周易》本经、《尚书》西周初期作品以及甲骨卜辞中所没有的。如此说来,《周易》本经的成书无疑应在《诗经·周颂》的上述作品之前。

(2) 后缀“如”、“若”、“然”

《周易》本经的实词后缀有“如”、“若”、“然”。这三个实词后缀中,“若”在汉语史上出身得最早。《周易》本经中“若”作后缀有 11 例,如:

君子终日乾乾,夕惕若。(《乾卦·九三》)

盥而不荐,有孚颙若。(《观卦·卦辞》)

出涕沱若,戚嗟若。吉。(《离卦·六五》)

丰其蔀,日中见斗,往得疑疾,有孚发若。吉。(《丰卦·六三》)

不节若,则嗟若,无咎。(《巽卦·九二》)

《尚书·洪范》也有 8 例,如:

曰休征:曰肃,时雨若;曰乂,时暘若;曰哲,时燠若;曰谋,时寒若;曰圣,时风若。曰咎征:曰狂,恒雨若;曰僭,恒

暘若；曰豫，恒煥若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒风若。

《诗经》也有两例：

桑之未落，其叶沃若。（《卫风·氓》）

我马维骆，六轡沃若。（《小雅·皇皇者华》）

上述三书中的后缀“若”，《尚书》仅出现在《洪范》中，《诗经》仅用在“沃”后，而《周易》本经则分布较广，六卦的卦爻辞中都有。再往后，《论语》、《孟子》中皆没有后缀“若”出现。这说明，“若”作为后缀是上古汉语的一种早期用法，愈到后来，这种用法愈少。《周易》本经成书早，故其中的后缀“若”出现得多而且用法灵活；至《卫风》和《小雅》时代，“若”的这种用法已基本趋于消失，偶尔出现可能仅仅是古语词的遗留。

“如”作后缀，《周易》本经共 28 见，《诗经》2 见，《论语》28 见，此外，《孟子》、《荀子》中也有。《论语》、《孟子》、《荀子》里的后缀“如”跟《周易》本经、《诗经》的用法是有区别的。《周易》本经、《诗经》只用在单音词后；而《论语》有的用在单音词后，有的用在双音词后；《孟子》、《荀子》则全部用在双音词后。而且《周易》本经、《诗经》后缀“如”后不带语气词“也”，《论语》、《孟子》、《荀子》则全部带“也”。从汉语词汇由单音而双音的历史及语气词的产生时代看，《周易》本经、《诗经》属一时间区间，而《论语》、《孟子》、《荀子》又属另一时间区间；前者时代早，后者出现晚。细加分析，《周易》本经和《诗经》的用法也不完全相同。《周易》本经“如”所附加之词，不是作谓语，就是作补语。如：

屯如，逴如，乘马班如。（《屯卦·六二》）

晋如，摧如。（《晋卦·初六》）

贲如，皤如，白马翰如。（《贲卦·六四》）

而《诗经》却都是作状语，如：

袞如充耳。（《邶风·旄丘》）

婉如清扬。（《郑风·野有蔓草》）

《周易》本经的句子短促而缺乏修辞性，其词序跟一般句子很不同，有一股原始味。《诗经》的表现方法却显得成熟多了，词序也今同。从这些用法的区别，我们不难看出，《周易》本经的成书显然早于《诗经》。

“然”作后缀《周易》本经仅“履错然，敬之，无咎”（《离卦·初九》）一见，而《诗经》却至少有7例，《论语》有10例，《孟子》有38例，《庄子》也不少。这说明“然”作后缀萌芽于西周，至春秋、战国而逐步成为一种普遍现象。《诗经》中“然”为后缀出现在《国风》中的有《邶风·终风》、《魏风·葛屨》；《小雅》中的有《南有嘉鱼》、《白驹》；《大雅》中有《生民》。《生民》是一首叙述周始祖后稷事迹的史诗，其产生当不会在西周以后。其“然”的用法在《事迹》中最早，而且仅“居然有子”一例，这与《周易》本经一样，都属萌芽阶段。

从上述《周易》本经的所有前缀和后缀来看，凡是在《周易》本经中出现的新用法，都能在今文《尚书》的《商书》、《周书》，或者《诗经》的《周颂》、《大雅》中找到；而《周易》本经中没有的用法，往往会在《诗经》那些产生较早的诗篇，甚至在《周颂》中发现，这一事实说明：《周易》本经确实是西周初的作品。

三、虚词运用的考察

（1）语气词的比较

甲骨文里是否有语气词？过去有过歧说，目前学术界的看

法渐趋一致。裘锡圭认为以前被人看作语气词的“乎”可能“指跟祭祀有关的某件事”，他也不同意把“才”读作“哉”，认为“才”字之后，可能有未刻的字，应读为“在”。郭锡良也认为“甲骨文时代语气词还没产生，句子的语气只能是由别的语言手段来担任。语气词是西周时期才产生的，最初是‘哉’字，然后逐渐产生其他的语气词。”不管上说是是否百分之百的精确，但我们至少能肯定，甲骨文里的语气词是微乎其微的，语气词的大量使用，应是后来的语言现象。利用语气词产生的这一时代特征，我们完全可以判断出《周易》本经的成书年代。

“也”是先秦汉语中出现频率最高的两个语气词之首。但甲骨卜辞中它没有出现，《尚书》也无，《周易》本经没有踪影，而《诗经》却出现了 61 次，《左传》出现了 3578 次，《论语》326 次，《老子》13 次，《孟子》1214 次，《庄子》1661 次，《荀子》2670 次，《韩非子》2839 次，《战国策》2446 次。其中《诗经·大雅》出现了 3 次，皆见于西周末年周厉王、周幽王时代的诗篇中。也就是说，“也”大约在周厉王时代才开始产生。

“矣”字的出现频率仅次于“也”，但它同样不见于甲骨文和《周易》本经。它在《尚书》中 7 见，都集中在《牧誓》和《立政》这两篇西周早期的作品中。《诗经》192 见，其中《周颂》4 见，《大雅》34 见。《左传》出现 831 次，《论语》138 次，《老子》10 次，《孟子》195 次，《墨子》252 次，《庄子》454 次，《荀子》542 次，《韩非子》600 次，《战国策》848 次。其大约产生在西周初期，在西周末期得到发展，大盛于春秋、战国时代。

“已”字表限止语气，最早见于《尚书·洛诰》，但仅 1 例。《左传》8 见，《论语》18 见，《老子》6 见，《孟子》6 见，而《周易》本经无。

“焉”表提示语气,《尚书·牧誓》2见,《诗经》13见,《左传》766见,《论语》42见,《老子》4见,《孟子》102见,而《周易》本经无。

“乎”字表疑问语气,《尚书》仅《尧典》1见,《诗经》5见,《左传》625见,《论语》104见,《老子》9见,《孟子》150见,而《周易》本经无。

表感叹语气的“哉”,过去人们认为就是卜辞中的“才”,但最近裘锡圭已作出否定,其说可从。如此,则甲骨文中无语气词“哉”。但《尚书》中它出现的频率却很高,达117例,其中今文《尚书》有65例;《诗经》有28例;《左传》有93例;《论语》45例;《老子》7例;《孟子》98例,而《周易》本经无。

句尾语气词分为表陈述语气、疑问语气、感叹语气三大类,上举例都是这三类语气词中最具代表性的。它们都在《尚书》、《诗经》等先秦典籍中数量不等地出现过。而《周易》本经却一个也没有,其情形同于甲骨文。这就告诉我们,《周易》本经的成书决不会晚于上述典籍,否则,其时代表达语气的习惯就不能不影响到它。

(2) 指示词的比较

“是”、“斯”、“此”、“彼”这几个字是先秦指示词的代表,通过分析它们的产生和发展,可以加深我们对《周易》本经成书年代的认识。

“此”字卜辞中虽有,但还未发现用作指示词例。《尚书》有3例见于《无逸》、《立政》篇;《诗经》共有86例,其中《大雅》28例,《周颂》3例;《左传》207例;《墨子》560例;《孟子》112例;《国语》76例。从《周书》和《周颂》分别出现的3例看,“此”作为指

示词始于西周初,至西周末和东周则得到较大的发展,至战国则蔚为大观。《周易》本经无“此”字,其情形与卜辞同,这表明《周易》本经成书的年代比《周书》、《周颂》还略早。

“斯”字作指示词甲骨文无,《尚书》也无,《周易》本经有 1 例。至《诗经》则出现 8 例。顾炎武《日知录》“檀弓”条云:“《论语》之言‘斯’者七十,……《檀弓》之言‘斯’五十有三。”^①按《论语》“斯”实出现 71 例,为指示词共 30 例^②。《老子》2 例,《孟子》22 例。由此可知,指示词“斯”实萌芽于西周初,盛行于春秋战国邹、鲁之国。《周易》本经仅 1 例,与《周颂》、《大雅》同。

甲骨文无“是”字,今文《尚书》出现 29 次,但用作指示词明确可知的只有 4 例,《诗经》作指示词有 18 例,《论语》46 例,《左传》347 例,《孟子》191 例,《墨子》181 例,《荀子》高达 650 例。而《周易》本经无。

“彼”作指示词,最先出现在《诗经》中,共 303 例,如:

在彼无恶,在此无斂(《周颂·振鹭》)

彼宜有罪,女覆说之。(《大雅·瞻卬》)

可知它西周初年就已产生了。《论语》仅 1 例,《老子》3 例,《左传》52 例,《国语》17 例,《孟子》37 例,《庄子》130 例,《墨子》54 例,《荀子》60 例,而《周易》本经无。

上述 4 个字,是先秦汉语中最主要的指示词,它们都萌芽于西周初期而盛行于春秋、战国。但再往上追溯到商代甲骨文,它们都还没有产生。在《周易》本经里,这 4 个字如果仅哪一个没有,并不太令人惊奇,问题是它们有 3 个没有,这决不是偶然的。

① 《日知录集释》卷六,第 211 页,岳麓书社 1994 年版。

② 杨柏峻《论语词典》分为指示代词 25 次,指示形容词 15 次。见《论语译注》第 290、291 页,中华书局 1958 年版。

如果说,《周易》本经成书于西周初期以后,那么其时上述指示词都已产生,它们势必大部分会反映到《周易》本经中来,就像《尚书》、《诗经》那样。而事实上《周易》本经除“斯”一见外,其余都不见踪影。这只能有一个解释,即《周易》本经成书时上述指示词基本上还没有产生。如此看来,《周易》本经成书确实比《周书》、《周颂》还要早些,定它为殷末周初并不为过^①。

(3) 介词在、于的比较

“在”字在《周易》本经中共 8 见,均作“处在”、“居于”解,皆属动词。如:

见龙在田。(《乾卦·九二》)

或跃在渊。(《乾卦·九四》)

有孚在道。(《随卦·九四》)

鸣鹤在阴。(《中孚·九二》)

“于”则为介词,如:

惟入于林中。(《屯卦·六三》)

武人为于大君。(《履卦·九三》)

得尚于中行。(《泰卦·九二》)

于食有福。(《泰卦·九三》)

但是,先秦时“在”还能作介词,引出动作的时间、处所,起到相当于介词“于”的作用。介词“在”是何时从动词“在”中分化出来的呢?裴学海《古书虚字集释》所举最早例是《尚书·酒诰》“庶群自酒腥闻在上”。周度认为这一“在”字是动词,不是介词,“在上”是指“居于上位的(老天爷)”。他认为介词“在”、“于”合流,当在

^① 上引先秦指示词的数据多数见于黄盛璋《先秦古汉语指示词研究》所附《先秦主要书籍指示词一览表》。

周宣王以后,西周末年或西周、东周之交,其所举例为《尚书·文侯之命》和《小雅》中的《鱼藻》、《鹤鸣》。按周说,裴学海举例有误。“庶群自酒腥闻在上”实为“庶群自酒腥闻于在上”,介词“于”省略,“在上”是动宾结构,“在”是“上”的谓语动词而不是介词。但周说“在”始为介词的时间判断是错误的。公认为西周初期的文献《尚书·周书·君奭》有:

在太甲时,则有若保衡。在太戊时,则有若伊陟、臣扈,格于上帝,巫咸义王家。在祖乙时,则有若巫贤。在武丁时,则有若甘盘。

这里连用4个“在……时”,“在”字显系介词,表时间。另外,《多方》有“迪简在王庭”,《立政》有“是罔显在阙世”,《西伯勘黎》有“我生不有命在天”等等,“在”皆可作“于”,为介词。《诗经》中“在”作介词,表处所关系的,《雅》有9例,《颂》有12例(此外,《商颂·那》还有“自古在昔”1例)^①。如:

在彼无恶,在此无攸。(《周颂·振鹭》)

这也是西周初期的作品。由此可见,介词“在”从西周初期起就从动词“在”中分化出来了,而决非“在宣王之后”。《周易》本经的“在”均为动词,无一例用法用于介词“于”,这说明《周易》本经成书时,“在”、“于”还没有合流。与《周书》、《周颂》比较,《周易》本经显然要早些。

(4) 结构助词“攸”、“所”的比较

《周易》本经中“攸”凡32见,其中言“有攸往”者共20例,言“无攸利”者11例,“无攸遂”者1例。这些“攸”字后面都有一动

^① 见向熹《诗经词典》第619、620页,四川人民出版社1986年版。

词,一起组成名词性词组,作“有”或“无”的宾语,无疑都是结构助词(也有称结构代词的)。而“所”字仅4见,如:

不永所事。(《讼卦·初六》)

利西南;无所往,其来复,吉;有攸往,夙吉。(《解卦·卦辞》)

旅琐琐,斯其所取灾。(《旅卦·初六》)

涣有丘,匪夷所思。(《涣卦·六四》)

都是结构助词。《尔雅·释言》云:“攸,所也。”今文《尚书》中“所”字共9例,其中1例还是出于春秋时代的《秦誓》,而“攸”字26例;《诗经》“所”字52例,“攸”字27例;《论语》“所”字50例,“攸”字无;《孟子》“所”字232例,“攸”字3例,其中作结构助词仅1例。同样是《诗经》,“所”作结构助词《颂》3例,《大雅》4例,《小雅》则有18例,《风》11例;“攸”作结构助词,不见于《风》,仅《雅》有4例。由此可知,尽管“攸”、“所”用法相同,但其时代有别。其发展的轨迹是:“攸”先出,“所”后出;先是“攸”多“所”少,后是“所”多“攸”少;最后“攸”基本消失,“所”盛行。以此来判断著作的年代,就会发现:《周易》本经、今文《尚书》属于“攸”多“所”少,其时代当早;《诗经》“所”多“攸”少,其时代当在后;《论语》、《孟子》基本上是有“所”无“攸”,其时代又当居后。进一步分析,又可发现:《周易》本经里的“攸”字完全为结构助词;而今文《尚书》的26例中,虽然有23例为结构助词,但却有3例作副词(皆出在《禹贡》中);《诗经》“攸”字27例中仅《雅》有结构助词4例,表处所1例,其余皆作“乃”、“于是”、“就”解,可称为副词。如:

迺立冢土,戎丑攸行。(《大雅·绵》)

“攸”的副词用法是从其结构助词用法发展出来的,其出现自然

晚于结构助词用法。《周易》本经“攸”字无副词用法,说明《周易》本经成书当在《大雅·绵》和《尚书·禹贡》之前。

四、结 论

上述基本词汇的比较、实词附加成分的考察、虚词运用情况的分析基本涵盖了《周易》本经语言的大部,其结果是很难用偶然性、任意性来解释的,只能归之于必然。语言的比较证明《系辞传》“《易》之兴也,其当殷之末世,周之盛德”说法的可信。这和我们《周易》本经史迹和先秦两汉其他文献记载考察的结果是一致的。因此,将《周易》本经的成书定在殷末周初,应最为可信。

参 考 文 献

- 1 陈梦家:《郭沫若〈周易的构成时代〉书后》,见郭沫若《周易的构成时代》附录,(长沙)商务印书馆 1940 年版。
- 2 李镜池:《周易筮辞续考》,见《周易探源》,中华书局 1978 年版。
- 3 宋祚胤:《周易新论》,湖南教育出版社 1982 年版。
- 4 廖平:《六艺馆丛书·知圣篇》卷上。
- 5 皮锡瑞:《经学通论·论卦辞文王作爻辞周公作皆无明据当为孔子作》,中华书局 1954 年版。
- 6 陆侃如:《论卦爻辞的年代》,《清华周刊》39 卷 9 期,1932 年版。

- 7 梅应运:《周易卦爻辞成书时代之考察》,《新亚书院学术年刊》第13期,1971年版。
- 8 本田成之:《作易年代考》,见江侠庵编译《先秦经籍考》,(上海)商务印书馆1931年版。
- 9 郭沫若:《周易的构成时代》,(长沙)商务印书馆1940年版。
- 10 陈玉森、陈宪猷:《先秦无〈易经〉论》,《中山大学学报》哲社版1986年第1期。
- 11 廖名春:《从先秦秦汉文献论〈周易〉本经的作者问题》,《孔孟学报》第71期,1996年版。
- 12 廖名春:《马王堆帛书〈周易〉经传释文》,《续修四库全书》经部易类第1册,上海古籍出版社1995年版。
- 13 周度:《从语言的特征推断〈周易〉的编纂年代》,《贵州文史丛刊》1987年第1期。
- 14 裘锡圭:《关于殷墟卜辞的命辞是否问句的考察》,《中国语文》1988年第1期。
- 15 郭锡良:《先秦语气词新探》(一),《古汉语研究》1988年第1期。
- 16 黄盛璋:《先秦古汉语指示词研究》,《语言研究》1983年第2期。

从郭店楚简论先秦儒家与《周易》的关系

司马迁《史记》的孔子传《易》之说^①，近代以来否定者日众。人们由否定孔子与《易传》有关，进而认定先秦儒家与《周易》无关、与《易传》无关。于是，《易传》，特别是《系辞》，属于儒家的作品，也就成了问题。马王堆帛书《要》的出土，印证了司马迁《史记》“孔子晚而喜易”之说。但有些学者还是不承认，认为“《要》篇的成书年代，是在荀子思想广为流布之后不久，在《老子》成书后不太长的时间内，具体地说，是在从西汉初期的高祖到吕后，即公元前 206 年 - 前 180 年之间”，坚持说“创始于孔子的儒家学派，在其到汉初的整个历史中，大部分期间（到战国以前）里并不爱好《易》，只是到了汉初才变得喜欢起来”^②。那么，儒家为什么要喜欢《周易》呢？有人解释道，“原来在秦代焚书令与挟书律令的限制下，《诗》、《书》、《礼》和《春秋》都成为禁书，《周易》及其占筮学却未遭到禁止，儒者遂利用这一缝隙，改而采用解《易》的方式来阐扬儒学”，“西汉经学家将《周易》与《诗》、《礼》并列，

① 见《孔子世家》、《仲尼弟子列传》、《儒林列传》。

② 《马王堆汉墓帛书周易要篇的思想》。

构成五经的系统,这种作法绝不合乎先秦儒学的精神”^①。笔者不同意这种不信《史记》、不信《论语》、不信《庄子》、不信《荀子》而误读帛书《要》篇的观点,拟从新出土的郭店楚简入手,讨论先秦儒家与《周易》的关系。希望通过探讨,能够有助于澄清这一中国学术史,特别是易学史上至为重要的问题。

本文所说的郭店楚简 1993 年 10 月出土于湖北省荆门市郭店一号楚墓。考古专家从墓葬形制和器物特征判断,郭店一号墓具有战国中期偏晚的特点,因而断定其下葬年代当在公元前 4 世纪中期至前 3 世纪初,其墓主人的身份为有田禄的上士。其竹简字体有明显的战国时期楚国文字的特点^②。这些论定,都是可信的。承蒙荆门博物馆领导的厚意,笔者多次亲眼观摩了这批珍贵的楚简及其照片。对其中与《周易》有关部分,私下有所措意,在释文尚未发表前,笔者就先行发表过不成熟的意见^③。现在《郭店楚墓竹简》一书已经公开出版,整理者又作了很好的释文和注释,讨论起来就更加方便了。我们应得感谢荆门博物馆和有关的整理者。

郭店楚简有一组简存 49 枚,竹简两端皆修削成梯形,简长 32.5 厘米。编线两道,编线间距为 17.5 厘米。原无篇题,整理

① 《儒家学院派〈易〉学的起源和演变》。按:郭沫若早有此类说法,见《周易之制作时代》第十一《〈易传〉多出自荀门》,此文写于 1935 年 3 月 10 日,今收入《郭沫若全集》历史编第 1 卷。

② 湖北省荆门市博物馆:《荆门郭店一号楚墓》。

③ 本文的初稿笔者曾于 1997 年 10 月在西安交通大学召开的第 2 届“易学与当代文明”国际学术研讨会上发表过。

者据简文题为《六德》。

《六德》篇通篇论夫妇、父子、君臣相互间的关系及其道德，其逻辑性非常强。从其内在理路来看，简文的拼接可能有点问题，应将第1至第5简调至第10简后。

简文认为人类的社会关系中最重要的是夫妇、父子、君臣六种，称之为“六位”。这六种人各有其不同的职责，称为“六职”。与这六种不同的职责相应的是“六德”，即六种不同的道德要求：圣、智、仁、义、忠、信。具体而言，“义”是对君的要求，“忠”是对臣的要求，“智”是对夫的要求，“信”是对妇的要求，“圣”是对父的要求，“仁”是对子的要求。这“六德”也就是“夫夫，妇妇，父父，子子，君君，臣臣”。

对“六位”及其“六德”的关系，简文从不同角度进行了分析。一是从内外关系的角度分析“六位”，指出了相应的道德原则。认为父、子、夫为内，君、臣、妇为外。对内要讲仁德，对外要讲义德。即处理家庭关系要以“仁”为主，处理社会关系要以“义”为主。这就是“门内之治仁弇义，门外之治义斩仁”。当家庭关系和社会关系发生冲突时怎么办？简文认为“为父绝君，不为君绝父。为昆弟绝妻，不为妻绝昆弟。为宗族杀朋友，不为朋友杀宗族”，要以家庭关系为上。为什么？因为“先王之教民也，始于孝悌”，“孝，本也”。社会关系是建立在家庭关系之上的。

简文又将“六位”归结为三种关系，即“夫妇、父子、君臣”，并规定了相应的道德准则，即夫妇讲辨，父子讲亲，君臣讲义。“六德”因此也具有了三种相应的关系，即“圣生仁，智率信，义使忠”。也就是说，所谓“夫夫、妇妇、父父、子子，君君、臣臣”、“夫智、妇信，父圣、子仁，君义，臣忠”，固然有对夫、父、君束缚的一面，但还是以妇、子、臣的服从为前提的。简文将夫妇有辨、父子

有亲、君臣有义称为“君子所以立身大法三”，将“智信圣仁义忠”“六德”视为这三大法的解释，将“夫夫、妇妇，父父、子子，君君、臣臣”视为这三大法的具体体现。后世有“君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲”的所谓“三纲”之说，简文的“圣生仁，智率信，义使忠”说，就是其源头。后世的所谓“五常”，各家理解虽有小异，但从简文“六德”化出的痕迹很大。所以，后世成为“名教纲常”的“三纲五常”说，在简文里都可找到其源头，其在思想史上的意义，可谓大矣。

简文的这些论述的作者，我们可以在先秦儒家思想发展的轨迹中找出其线索。简文的“君子所以立身大法三”，“男女辨生言，父子亲生言，君臣义生言”，《礼记·哀公问》有较为接近的记载：“公曰：‘敢问为政如之何？’孔子对曰：‘夫妇别，父子亲，君臣严。三者正则庶物从之矣。’”《大戴礼记·哀公问于孔子》篇同。而《孟子·滕文公上》则说：“圣人有忧之，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”“男女”即“夫妇”，“辨”即“别”，“严”近于“义”。“人伦”在简文和孔子那里都是“三”，但在孟子那里变成了“五”，可见简文说和孔子说近。简文说：“男女不辨，父子不亲；父子不亲，君臣无义。”而《礼记·郊特牲》称：“男女有别，然后父子亲，父子亲，然后义生，义生，然后礼作。”《周易·序卦》则作：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”简文是反说，《礼记·郊特牲》和《周易·序卦》是正说，但后两者较前者的说法又有了发展。

《论语·颜渊》载：“齐景公问政于孔子。孔子对曰：‘君君、臣臣、父父、子子。’公曰：‘善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子

不子,虽有粟,吾得而食诸?’”这里只说到“君君、臣臣、父父、子子”,而简文说到“夫夫、妇妇,父父、子子,君君、臣臣”,似有发展。《中庸》:“天下之达道五……曰:君臣也,父子也,夫妇也,昆弟也,朋友之交也。”较简文多出“昆弟”、“朋友”。《荀子·王制》:“君臣、父子、兄弟、夫妇,始则终,终则始,与天地同理,与万世同久,夫是之谓大本。……君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟,一也。”较简文也多出“兄弟”。《新书》卷六《礼》:“君仁臣忠父慈子孝兄爱弟敬夫和妻柔姑慈妇听,礼之至也。君仁则不厉,臣忠则不贰,父慈则教子,子孝则协,兄爱则友,弟敬则顺,夫和则义,妻柔则正,姑慈则从,妇听则婉,礼之质也。”不但多出“兄弟”、“姑妇”,而且相应之德也多有出入。由此看来,简文当成于子思《中庸》之前,如果不是出自孔子,也当出于其弟子之手。

就在《六德》篇里,出现了《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》并称的记载:

古夫夫,妇妇,父父,子子,君君,臣臣,六者客行忝戡而
 𢇛𢇛亡繇𢇛也。𢇛者𢇛、箸则亦才𢇛,𢇛者𢇛、乐则亦才𢇛,
 𢇛者易、春秋则亦才𢇛。

“古”读为故,“客”读为各,“戡”读为职^①,”亡”读为无,“繇”读为由,“𢇛”读为作,“𢇛”读为观,“者”读为诸,“𢇛”读为诗,“箸”读为书,“才”读为在,“𢇛”读为矣,“𢇛”读为礼。“𢇛”读为儉。“𢇛”读为逆。用通行文字写出,即:

故夫夫,妇妇,父父,子子,君君,臣臣,六者各行其职而
 儉逆无由作也。观诸《诗》、《书》则亦在矣,观诸《礼》、《乐》
 则亦在矣,观诸《易》、《春秋》则亦在矣。

^①《郭店楚墓竹简·释文注释》第188页。

这里不但《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》并称,而且说它们都是表达“夫夫、妇妇、父父、子子、君君、臣臣”之理的。所谓“夫夫、妇妇、父父、子子、君君、臣臣”即“六德”,亦称之为“智信圣仁义忠”,《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》都是讲“夫夫、妇妇、父父、子子、君君、臣臣”、“智信圣仁义忠”“六德”的,明“夫夫、妇妇、父父、子子、君君、臣臣”、“智信圣仁义忠”“六德”须观《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》,说明在作者的头脑里,《周易》早已不是卜筮之书了,而是与《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》并称之书,已成为儒家的经典著作。这种认识,在先秦儒家中,很难说是弟子辈的创造,应该源于孔子之教。

二

《六德》篇的上述记载在郭店楚简里并非孤证,《语丛一》也有。依《六德》所称《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》之序将《语丛一》第38、39、44、36、37、40、41简拼合,则得:

《诗》,所以会古含之恚也者;[《书》,所以会]□□□□者也;[《礼》,所以会]□□□□[也;《乐》,所以会]□□□□[也];《易》,所以会天衍人衍也;《春秋》,所以会古含之事也。

楚简的“含”字,即“今”字。战国中山王霁鼎铭“含”字3见,皆读为今^①。包山楚简“邵行之大夫含执其信人”^②,信阳楚简

① 张政娘:《中山王霁壶及鼎铭考释》,《古文字研究》第1辑第227页,中华书局1979年版。

② 见《包山楚简》图版7,文物出版社1991年版。

“含卿大夫”^①，“含”皆当读为今。

“恚”，即志字，寸也与“含”字的口一样，皆属于战国文字的繁化现象。信阳楚简“戈人刚恚”^②，“恚”字人释作“恃”^③，实际也应读作志，只不过多加了一个寸字部件罢了。

“衍”字，亦见北宋郭忠恕所编《汗简》，云出自《尚书》；又见于北宋夏竦所编《古文四声韵》，云出自《古老子》、《古尚书》。他们皆释为“道”字^④。此字又两见于石鼓文，清儒钱大昕据韵例认为当“读户郎切，即古行字”。罗振玉肯定钱说，指出商人卜辞亦有此字^⑤。孙海波所编《甲骨文编》卷二第29页就收有8例甲文“衍”字。今本《老子》之“道”字，荆门楚简多写作“道”，但亦有写作“衍”的。如今本《老子·三十七章》“道常无名”之“道”，楚简就作“衍”；《三十章》“以道佐人主者”之“道”，楚简也作“衍”；《十五章》之“道”字，楚简也作“衍”^⑥。《尔雅·释宫》：“行，道也。”两者为同义词，故可通用。“天衍人衍”即“天行人行”，亦即天道人道。

这里，虽然残缺论《书》、论《礼》、论《乐》之语，但重要的是出现了论《易》、论《春秋》之语，它们与论《诗》之语并列。

《郭店楚墓竹简》一书的整理者认为第42、43简论礼、乐也当属于此段文字。如此，用通行文字写出，此段文字就当为：

《诗》，所以会古今之志也者；[《书》，所以会]□□□□

① 见《信阳楚墓》图版115所载1-032号简，文物出版社1986年版。

② 见《信阳楚墓》图版115所载1-02号简。

③ 刘雨：《信阳楚简释文与考释》第125页，《信阳楚墓》。

④ 《汗简·古文四声韵》第5、44页，中华书局1983年版。

⑤ 转引自罗君惕《秦刻十碣考释》第103页，齐鲁书社1983年版。

⑥ 可见夏竦《古文四声韵》云“衍”字出自《古老子》，完全是信而有征的。夏竦所见到的《古老子》与楚简本《老子》应该相近。

者也;《礼》,交之行述也;《乐》,或生或教也;《易》,所以会天道人道也;《春秋》,所以会古今之事也。

传统文献里最早论及“六经”的是《庄子·天下》篇,云:

《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。

《礼记·经解》也记载说:

孔子曰:“入其国,其教可知也。其为人也,温柔厚敦,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;絜静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。故《诗》之失愚,《书》之失诬,《乐》之失奢,《易》之失贼,《礼》之失烦,《春秋》之失乱。其为人也,温柔厚敦而不愚,则深于《诗》者也;疏通知远而不诬,则深于《书》者也;广博易良而不奢,则深于《乐》者也;絜静精微而不贼,则深于《易》者也;恭俭庄敬而不烦,则深于《礼》者也;属辞比事而不乱,则深于《春秋》者也。”

荀子以群经教授弟子,对经学深有研究,著作中留下了许多关于经学的论述。其《劝学》篇说:

《书》者,政事之纪也;《诗》者,中声之止也;《礼》者,法之大分,类之纲纪也,故学至于《礼》而止矣;夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也,《乐》之中和也,《诗》、《书》之博也,《春秋》之微也,在天地之间者毕矣。

《礼》、《乐》法而不说,《诗》、《书》故而不切,《春秋》约而不逮。

其《儒效》篇又说:

《诗》言是,其志也;《书》言是,其事也;《礼》言是,其行也;《乐》言是,其和也;《春秋》言是,其微也。

上引《庄子·天下》篇六句,马叙伦《庄子义证》认为是古注杂入正文,因为上文只讲《诗》、《书》、《礼》、《乐》,这里忽增加《易》、《春秋》合为六经,显系后人增入^①。张恒寿更说这六句不是注文孱入,则《天下》篇的产生,一定在秦代以后。因为“六经”这一名词,起源较晚,当荀况时代,“易”还未加入经。《儒效》篇的次序排列和《天下》篇“《诗》以道志”六句的形式内容都很相近,但《儒效》篇独没有提及《易经》。以后如《礼记·经解》、《淮南子·泰族训》、《春秋繁露·玉杯》、《史记·太史公自序》等篇中,才把《易》和《诗》、《书》、《礼》、《乐》一并叙述。可见,《易》之加入六经,最早不会先于秦汉之际^②。

按张说是不能成立的。马王堆出土的帛书《要》篇已将《易》与《诗》、《书》、《礼》、《乐》并称,说:

故易之为书也,一类不足以亟之,变以备开请者也,故胃之易又君道焉,五官六府不足尽称之,五正之事不足以至之,而诗书礼乐不[止]百篇,难以致之。^③

又说:

尚书多冬也,周易未失也。^④

而帛书《繆和》在解《易》时也提及《书》、《春秋》、《诗》^⑤。可见,战国时期儒家学者将《易》与《诗》、《书》、《礼》、《乐》并称已习以为常了。

上引楚简“《诗》所以会古含之恚(志)”说与《庄子·天下》篇“《诗》以道志”同,也与《荀子·儒效》篇“《诗》言是,其志也”同,三

① 转引自张恒寿《庄子新探》第301页,湖北人民出版社1983年版。

② 《庄子新探》第302页。

③ ④ 《帛书〈要〉释文》。

⑤ 廖名春:《帛书〈繆和〉释文》,《国际易学研究》第1辑,华夏出版社1995年版。

者都强调《诗》是言“志”的。“《诗》言志”是儒家《诗》学的一个著名论点。《书·尧典》载舜帝云：“诗言志。”《礼记·乐记》云：“《诗》，言其志也。”《诗序》云：“《诗》，志之所之也。”《礼记·乐记》之说，清儒朱彬以为出于《诗序》^①。《诗序》有出于子夏说，今人朱冠华的新证可以参看^②。所以，楚简“《诗》所以会古含之恚”属于儒家的《诗》说无疑。

上引楚简“易所以会天衍(道)人衍(道)”，与帛书《要》篇的下面这一段话是一致的：

易又天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳；又地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚；又人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故为之以上下；又四时之变焉，不可以万勿尽称也，故为之以八卦。^③

《要》篇以“阴阳”为天道的代表，以“父子君臣夫妇先后”为人道代表，说它们皆属《易》题中应有之义，实际是楚简“易所以会天衍(道)人衍(道)”说的发挥和展开。《庄子·天下》篇说“《易》以道阴阳”，“阴阳”是天道，也是总括天道人道的道。道即阴阳。这是引用儒家的成说，所以与楚简说也是相通的。

《语丛一》说“天生百物，人为贵”，并谈到人与仁、义、德、礼、乐的关系，说的多是儒家的传统语言，其中既有今本《礼记·表记》篇的内容，也有今本《礼记·坊记》的文字。所以，无论从上述楚简本身的内容看，还是从它们所出文献的相关性看，其属于先秦儒家之说无疑。

① 《礼记训纂》第583页，中华书局1996年版。

② 朱冠华：《关于〈毛诗序〉的作者问题》，《文史》第16辑，中华书局1982年版；《〈诗序〉余论》，《文史》第20辑，中华书局，1983年版。

③ 《帛书〈要〉释文》，《国际易学研究》第1辑第28、29页。

作为战国中期偏晚的楚墓出土了上述楚简,这一事实告诉我们,《易》之加入六经,最早不会先于秦汉之际说是完全错误的,以荀子论《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》未及《易》而断定荀况时代《易》还未加入经是一种轻率的说法。从逻辑的角度看,说它以偏概全,一点也不冤枉。从郭店楚简、马王堆帛书、《庄子》、《礼记》、《史记》等一系列出土文献和传统文献的记载看,早在先秦时代,《周易》就已经入经,而且儒家的学者已展开了对它的研究,这应是不争的事实。

三

郭店楚简为我们增加了一些先秦儒家传《易》的线索。《史记·仲尼弟子列传》云:

商瞿,鲁人,字子木,少孔子二十九岁。孔子传《易》于瞿,瞿传楚人馯臂子弘,弘传江东人矫子庸疵,疵传燕人同子家竖,竖传淳于人光子乘羽,羽传齐人田子庄何……^①

这是说,在先秦儒家的易学传承中,商瞿是孔子的嫡传。由于孔子的原因,儒家易学先兴起于鲁。但经过商瞿弟子馯臂子弘,儒家易学就传到了楚地。

但在孔子弟子中,传《易》的并非只有商瞿一系。《孔子家语·六本》记载:

孔子读《易》,至于《损》《益》,喟然而叹。子夏避席问曰:“夫子何叹焉?”孔子曰:“夫自损者必有益之,自益者必有害之,吾是以叹也。”子夏曰:“然则学者不可以益乎?”子

^①《史记会注考证附校补》卷六十七,第1340页,上海古籍出版社1986年版。

曰：“非道益之谓也，道弥益而身弥损，夫学者损其自多，以虚受人，故能成其满。博也！天道成而必变。凡持满而能久者，未尝有也。故曰自贤者，天下之善言不得闻于耳矣。昔尧治天下之位，犹允恭以持之，克让以接下，是以千岁而益盛，迄今而逾彰。夏桀昆吾，自满而无极，亢意而不节，斩刈黎民如草芥焉，天下讨之如诛匹夫，是以千载而恶著，迄今而不灭。满也，如在舆。遇三人则下之，遇二人则式之。调其盈虚，不令自满，所以能久也。”子夏曰：“商请志之，而终身奉行焉。”^①

子夏得闻孔子说《易》，并“志之，而终身奉行”，恐非虚言。1977年安徽阜阳双古堆一号汉墓出土了《孔子家语》的篇题木牍，“存篇题四十六条，内容多与孔子及其门人有关”，“大多在今本《孔子家语》中见到”^②。可见，《孔子家语》的记载来源很早。《说苑·敬慎》篇也有相同的记载，可见这是汉人所记载的通说。马王堆汉墓帛书《要》亦有大致相近之事，只是“子夏”变成了“门弟子”、“二三子”。按帛书《要》篇和《孔子家语》说并不矛盾，“子夏”亦孔子“门弟子”、“二三子”中的一员，当时与闻孔子说《易》的并非子夏一人，还有其他弟子在场。只不过与孔子对话的主要对象是子夏而已。帛书《要》篇记孔子弟子是概称，而《孔子家语》等是特指。这些不同材料的互证，正说明了此事的可信。

《韩非子·外储说右上》记：

子夏曰：“《春秋》之记臣杀君，子杀父者，以十数矣。皆

① 《孔子家语》第41、42页，廖名春、邹新明校点《新世纪万有文库》本，辽宁教育出版社1997年版。

② 文物局古文献研究室、安徽省阜阳地区博物馆阜阳汉简整理组：《阜阳汉简简介》，《文物》1983年第2期第23页。

非一日之积也，有渐而以至矣。”

子夏此语意义、用语都类似《文言传》的这一段话：

臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。

金景芳说：“《文言》全部……应为诸弟子在平日孔子讲述时所作的记录。”^① 所以，《韩非子》所载子夏说当出于孔子，是子夏所记的孔子《易》说。司马贞《史记索隐》有子夏“传易”之说^②，当属可信。

除商瞿、子夏外，传统文献还载孔子高弟子张向孔子问《易》。《孔子家语·好生》云：

孔子尝自筮其卦，得贲焉，愀然有不平之状。子张进曰：“师闻卜者得贲卦，吉也，而夫子之色有不平，何也？”孔子对曰：“以其离邪。在《周易》，山下有火谓之贲，非正色之卦也，夫质也，黑白宜正焉。今得贲，非吾兆也。吾闻丹漆不文，白玉不雕。何也？质有余，不受饰故也。”^③

《说苑·反质》篇说同，但《吕氏春秋·慎行论·壹行》“子张”却作“子贡”。按《吕氏春秋·壹行》说不可信，当以《孔子家语·好生》、《说苑·反质》篇说为是。从帛书《要》可知，孔子“老而好《易》”，竟到了“居则在席，行则在囊”的痴迷地步，对此，其弟子子贡持激烈反对的态度。子贡认为孔子“老而好《易》”违反了孔子反对卜筮的“它日”之教，责问孔子“夫子亦信其筮乎”，“夫子今不安其用而乐其辞，则是用倚于人也，而可乎”。孔子一再辩解，以至

① 《关于〈周易〉的作者问题》，《学易四种》第217页，吉林文史出版社1987年版。

② 《史记会注考证附校补》卷六十七，第1338页。

③ 《孔子家语》第25页。

于有“后世之士疑丘者，或以《易》乎”之叹^①。而《吕氏春秋·壹行》的记载看不出子贡有反对孔子好《易》的迹象，反而对“孔子卜，得贲”以为吉，这与帛书《要》的记载是截然相反的。而子张并没有反对孔子好《易》记载。所以，此“子贡”当为“子张”之误无疑。

以上文献所载商瞿、子夏、子张诸人皆当为孔子晚年弟子。子夏、子张皆为孔门“后进”当无疑义。商瞿少孔子 29 岁，又为孔子易学嫡传，据帛书《要》孔子“老而好《易》”和《史记·孔子世家》“孔子晚而喜《易》”说，商瞿也只能是孔子晚年的弟子。

从马王堆帛书《二三子》、《要》篇的“门弟子”、“二三子”之称看，当时得闻孔子《易》说的孔门弟子并非只有商瞿、子夏、子张、子贡，应该还有其他人。这从荆门楚简的记载可以得到证明。据上所考，楚简《六德》篇当为孔子弟子辈之作。具体人名虽不清楚，但从学《易》诸弟子商瞿、子夏、子张皆为孔门“后进”来看，也只能是孔子晚年的弟子。

据笔者的考证，荆门郭店楚简的《穷达以时》、《唐虞之道》、《尊德义》可能是孔子之作，《忠信之道》篇可能是子张之作，《成之闻之》与《六德》篇可能是孔子弟子辈之作，《性自命出》篇可能是子游之作，而《缁衣》篇与《五行》篇可能为子思之作，《鲁穆公问子思》当成于子思弟子之手^②。从《六德》与《五行》、《性自命出》说多相近来看，其作者也当是子游、子思一辈。除子游文献没有与易学有关的记载外，子张、子思诸人都与孔子学《易》有涉。如子张《孔子家语·好生》、《说苑·反质》篇载其向孔子问

① 见《帛书〈要〉释文》。

② 详见《郭店楚简儒家著作考》。

《易》，子思所著《坊记》、《表记》、《缁衣》引《易》有六。而且，包括子游在内，他们皆为孔门“后进”。这说明荆门郭店楚简的诸篇儒家作品，并非偶然凑在一起，而是孔门“后进”一系之作。

先秦儒家易学兴于鲁而在楚地广为流传。孔子“老而好《易》”于鲁，从其学《易》的商瞿也为鲁人。子夏虽为卫人，子张虽为陈人，但随晚年的孔子学《易》，也当在鲁国。据《史记·仲尼弟子列传》，商瞿传《易》于楚人馯臂子弘；《史记·儒林列传》说“自孔子卒后，七十子之徒散游诸侯，……子张居陈，澹台子羽居楚”。而陈国，就在孔子逝世后一年，即公元前 478 年为楚所灭。所以，“子张居陈”，实即居楚。楚国有馯臂子弘和子张，孔子易学接着在楚国流传，这是非常自然的事情。楚简《六德》篇有称《易》之说，《语丛一》有论《易》之语，就是这一背景的反映。

据报道，上海博物馆所藏楚简的“主要篇名有《易经》、《诗论》、《缁衣》、《子羔》、《孔子闲居》、《彭祖》、《乐礼》、《曾子》、《武王践阼》、《赋》、《子路》、《恒先》、《曹沫之陈》、《夫子答史菑问》、《四帝二王》、《曾子立孝》、《颜渊》、《乐书》等”^①。《武王践阼》、《曾子立孝》见于《大戴礼记》，《缁衣》、《孔子闲居》见于《小戴礼记》，《曾子》恐怕也见于《大戴礼记》，《诗论》为卜子，即子夏论《诗》之语，《子路》、《颜渊》属儒家无疑。由此推论，其《易经》也当为孔门弟子所传之本，亦属孔子易学在楚国广为流传的反映。

李学勤先生认为，荆门郭店一号墓的墓主为楚怀王太子横（即后来的楚顷襄王）的老师。因此，墓中所葬书当为太子所诵读的教材^②。此说颇能给人以启迪，笔者也曾信从。但反复思

① 《文汇报》1999 年 1 月 5 日第 1 版。

② 见《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》，《文物天地》1998 年第 5 期。

考,觉得还是有未妥之处。漆耳杯上“东宫之币(师)”的铭文,当为作器工师之记^①，“物勒工名”，是战国作器的习惯。我们从战国出土的器物上能够找到大量的例证，恕不赘述。而将使用者的官职专门铭刻在器物上，当不多见。因为作器者要预先知道确切的使用者，这是相当困难的。再一点就是将“东宫之币(师)”理解为太子的老师与墓葬者上土的身份不符，太子的老师爵位再低也决不止上土^②。因此，墓葬者当为楚国一宿儒，为子思学派的传人。作为饱学年高之士而为宫廷所闻，得过赏赐，故有鸠杖和东宫的漆耳杯。当然，也不能排除有出入过东宫，被太子请教过的可能。值得指出的是，作为上土，随葬就有如此多的儒学著作，更能反映出儒学和儒家易学在楚地的影响。过去学人们讲楚文化，不是巫祝卜筮，就是老庄阴阳，实在是低估了儒学和儒家易学在楚国的发展，应该加以反省。

四、结 论

从上述对郭店楚简的讨论可以看出，传统文献和以马王堆帛书《要》为代表的出土文献关于孔子与《周易》关系的记载是不能推翻的；至少在战国中期偏晚时，先秦儒家就已经将《周易》与《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》并列，归入群经之中，并对其义理作过深入的探讨；孔子弟子商瞿、子夏、子张等成都曾从孔子治《易》；儒家易学不但在孔子晚年兴于鲁，而且孔子死后，还流行于楚地。我们讨论易学史，再也不能把儒家易学推到秦焚书以

① 裘锡圭也有此说，见王博《美国达慕思大学郭店〈老子〉国际学术讨论会纪要》，载《道家文化研究》第17辑，三联书店1999年版。

② 许多人都有此疑问。

后了。

参 考 文 献

- 1 湖北省荆门市博物馆:《荆门郭店一号楚墓》,《文物》1997年第7期。
- 2 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》,文物出版社1998年版。
- 3 孔颖达:《周易正义》,《十三经注疏》本,中华书局1987年版。
- 4 江侠庵编译:《先秦经籍考》,商务印书馆1931年版。
- 5 高亨、董治安:《古字通假会典》,齐鲁书社1989年版。
- 6 池田知久:《马王堆汉墓帛书周易要篇的思想》,《东洋文化研究所纪要》第126期,1995年版。
- 7 王葆玟:《儒家学院派〈易〉学的起源和演变》,《哲学研究》1996年第3期。
- 8 郭沫若:《周易之制作时代》,《郭沫若全集》历史编第1卷,人民出版社1982年版。
- 9 廖名春:《帛书〈要〉释文》,《国际易学研究》第1辑,华夏出版社1995年版。
- 10 廖名春:《郭店楚简儒家著作考》,《孔子研究》1998年3期。

第十三章

魏源易学初探

魏源并非以易学名家,但他作为中国近代化运动的先驱者,他的变革、实学、辩证思想的重要来源就是《周易》经、传。《周易》的变易、不易、简易说,易道的阴阳哲学、追求天人整体和谐的价值理想、重视“开物成务”的操作实用性对魏源思想的形成和发展影响至深。他的易论时有精彩之处,在清代易学发展史上自有其价值。因此,探讨魏源的易学,不仅对深入研究魏源及其思想学术很有必要,对认识清代经学、易学的发展演变,也很有意义。

一、魏源的易著

魏源7岁进私塾,9岁时应县童子试。“县令某公于唱名时,指茶瓯中画《太极图》曰:‘杯中含太极。’时怀二麦饼,即应声曰:‘腹内孕乾坤。’令大惊异。”^① 从此记载看,魏源此时对五经之首的《周易》,应已有相当了解。

魏源的易学著作,流传于世的仅有《庸易通义》一种。此外,《邵阳县志》、《宝庆府志》、《湖南通志》皆载其著有《易象微》6

^① 魏耆:《邵阳魏府君事略》,见李柏荣《魏源师友记》第1页。

卷。据魏源曾孙魏晟(1872-1956年,字恭士,号伯和)云:“默深公死后遗物颇多,有两香炉及点勘诸书。最可贵者在其《公羊古微》、《易象微》诸稿本,朱笔更改,发明不少。民元反正,为叛将崔瑛掳索以去。瑛为大元帅黄克强部下,比即告黄,令其追缴。黄闻大怒,依法办理。谁知物未出而人已逃。”^①

《易象微》一书的写作时间,没有明确的记载。李瑚认为约与《公羊春秋》、《两汉今古文家法考》、《董子春秋发微》、《书古微》、《诗古微》同时,系于道光二年(1822年)^②。魏寅说作于魏源20岁至30岁这段时间内^③,应系本于李说。

《易象微》虽已佚,但其内容仍可考知一二。魏源所谓“易象”,并非指《易传》中的《大象》、《小象》,而是指《周易》的卦爻辞。如《默觚下·治篇三》云:

《丰》之象曰:“勿忧,宜日中。”^④

《书古微·六·甘誓篇发微》云:

《易》象如“高宗伐鬼方,三年克之”,“箕子之明夷,利贞”,“帝乙归妹,以祉元吉。”^⑤

《圣武记》卷七《土司苗瑶回民》云:

《易·既济》之象曰:“高宗伐鬼方,三年克之。”又《未济》之象曰:“震用伐鬼方,三年有赏于大国。”^⑥

以上所引,分别为丰卦的卦辞,既济卦、明夷卦、泰卦的爻辞以及既济、未济卦的爻辞。可见魏氏所谓“易象”,应系《周易》的卦爻

① 李柏荣:《日涛杂著》。

② 《魏源诗文系年》第32页。

③ 《魏源传略》。

④ 《魏源集》第41页。

⑤ 《清经解续编》第1285卷。

⑥ 《圣武记》第308页。

辞无疑。

魏氏将《周易》的卦爻辞称为“易象”，其说本于《左传·昭公二年》：

晋侯使韩子来聘，……观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：“周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德，与周之所以王矣。”

杜预注：“易象，上、下经之象辞。”孔颖达正义曰：“易象，文王所作。”^①皆是以易象为《周易》之卦爻辞。魏源说正是本于杜注和正义。

《易象微》之“微”，义同于《诗古微》、《书古微》之“微”。魏氏《书古微序》云：

《书古微》何为而作也？所以发明西汉《尚书》今、古文之微言大义，而辟东汉马、郑古文凿空无师传也。^②

《诗古微序》云：

《诗古微》何以名？曰：所以发挥齐、鲁、韩《三家诗》之微言大义，补苴其罅漏，张皇其幽渺，以豁除《毛诗》美、刺、正、变之滞例，而揭周公、孔子制礼正乐之用心于来世也。^③

可见书名“微”就是发掘《周易》卦爻辞的微言大义。

《易象微》的具体内容从魏源下述易论中可略见端倪。其《书古微序》云：

予寻绎有年，深悉东汉杜林、马、郑之古文依托无稽，实先东晋梅传而作伪，不惟背伏生，背孔安国，而又郑背马，马背贾，无一师传之可信。正犹《易》古文出自费直，费直《易》

①《十三经注疏》第2029页，中华书局1980年版。

②《魏源集》第109页。

③《魏源集》第119、120页。

无章句，但以《彖》、《象》、《文言》、《系辞》解《易》；而郑传费氏《易》，则臆创为奢，支离穿凿，但借一先生之名以自盖其欺。^①

其《两汉经师今古文家法考叙》又云：

夫西汉经师，承六十子微言大义，《易》则施、孟、梁丘，皆能以占变知来，……及郑氏旁释《易》、《诗》、《书》、《春秋》，皆创异门户，左今右古。其后郑学大行，驳淫遂至《易》亡施、孟、梁丘……道光商横摄提格之岁（1830），源既叙录武进礼曹刘申甫先生遗书，略陈群经家法，兹乃推广遍集两汉《儒林传》、《艺文志》之文。凡得《周易》今文家施氏学第一，梁丘学第二，孟喜氏学第三，孟氏旁出京氏、焦氏第四，《周易》古文家费氏学第五，其流为荀氏卦气之学、郑玄爻辰之学，此外又有虞翻消息卦变之学，斯为《易》学今古文传授大概也。^②

其《默觚上·学篇九》又云：

以诂训音声蔽小学，以名物器服蔽三《礼》，以象数蔽《易》，以鸟兽草木蔽《诗》，毕生治经，无一言益己，无一事可验诸治乎。^③

据此可知，《易学微》之书大要有三：一是将两汉易学划分为今文易和古文易，西汉易和东汉易。二是肯定以今文易为代表的西汉易，否定以古文易为代表的东汉易。三是认为东汉古文易蔽于象数，荀爽、郑玄、虞翻等以卦气、爻辰、消息卦变之学淹没了

① 一本“而郑传费氏《易》，则臆创为奢，支离穿凿，但借一先生之名以自盖其欺”，作“而荀、虞、郑则卦气、消息、爻辰，各自创树，不知何本”，《魏源集》第113页。

② 《魏源集》第151、152页。

③ 《魏源集》第24页。

《易》之大义，而西汉今文易则直承七十子之绪，讲究通经致用，应为儒门正宗。

由上述记载看，李瑚《易象微》约作于道光二年（1822年）说是值得怀疑的。道光商横摄提格之岁，即道光十年，魏源从是岁才“推广遍集两汉《儒林传》、《艺文志》之文”，得出了“《易》学今古文传授大概”。因此，他写成6卷的《易象微》，应在这之后。

刘逢禄《诗古微序》云：

邵阳魏君默深治经，好求微言大义。由《董子书》以信《公羊春秋》，由《春秋》以信两汉今文家法，既为《董子春秋述例》，以阐董、胡之遗绪，又于《书》则专申《史记》、伏生《大传》及《汉书》所载欧阳、夏侯、刘向遗说，以难马、郑。于《诗》则表章鲁、韩坠绪，以匡传笺。既与予说重规叠矩；其所排难解剥，钩沈起废，则又皆足干城大道，张皇幽眇。申先师败绩失据之旁，箴后汉好异矫诬之疾。使遗文湮而复出，绝学幽而复明。^①

据李瑚先生考定，刘氏此序作于道光初^②。但刘氏此时言及魏源的《公羊春秋》、《董子春秋》、《诗古微》、《书古微》诸作，于《易》则一字未提。应该说刘氏此时尚未见到《易象微》之书，这很可能是《易象微》尚未写成之故。因此，将《易象微》的写成定在道光二年左右，理据并不充分。

《庸易通义》的写作年代目前尚无定论。与其相近之说有《默觚上·学篇一》：

《孔子闲居》一篇，深明礼乐之源，与《易·系》、《中庸》相

① 《刘礼部集》卷九，转引自李瑚《魏源诗文系年》第32、33页。

② 《魏源诗文系年》第33页。

表里，中人以下不得闻也。^①

《默觚》是魏源的读书笔记，虽非成于一时，但大致是 19 世纪 30 年代的作品^②。此外还有《子思子章句序》：

圣人忧患天下后世其至矣！删《诗》、《书》，正礼乐，皆述而不作，有大义，无微言，岂预知有《论语》为后世入道门哉？假年绝韦来，天人性命之理，进修聚辨之方，无咎寡过之要，胥于《易》乎在，子思本祖训发挥之，故《中庸》一《易》道也；《表記》言正而合道，见称伊川程氏，则《论语》辅也；《易》之诚，《论语》之仁，皆古圣未发而夫子发之。不读《中庸》，不知诚为尽性之要；不读《表記》，不知敬为求仁之方；而望《易》、《论语》精微，犹入室不由户也。……予悼斯道之湮微，乃别而出之，各为紬绎，而《中庸》则专以《易》道发之，用补苴先哲，其軼言时时见他説者，亦辑成篇，而后祖孔、师曾、迪孟之学，大略明且备。^③

道光六年(1826 年)魏源编成《皇朝经世文编》，内收有《子思子章句序》。因此，《子思子章句序》应写于 1826 年以前。李瑚认为约作于 1821 年^④。《庸易通义》认为“《中庸》之义全通乎《易》”，为此，将两者作了详尽的比较。最后又分析了《中庸》的结构、沿革。其内容与《子思子章句序》密切相关，它们应是同一时期之作，应作于 1826 年以前，很可能是 1821 年左右之作。而《默觚》的上说又将《中庸》、《易传》比较的内容扩大到《礼记·孔子闲居》，可见它又晚于《庸易通义》和《子思子章句序》。值得注

①《魏源集》第 2 页。

②《魏源诗文选注》第 1 页。

③《魏源集》第 144、145 页。

④《魏源诗文系年》第 31 页。

意的是,《庸易通义》通篇无一语涉及今文易与古文易之事,显然与《易象微》不同。可见它们并非同一时期的作品。据此将《易象微》的写作时期再往后推一段,理由就更充实了。

二、魏源的易论

除《易象微》和《庸易通义》这两种易著之外,魏源还有许多易论散见于他的其他作品中。据笔者不完全统计,中华书局1983年版的《魏源集》和《圣武记》、《老子本义》、《书古微》、《诗古微》中,魏氏引《易》、论《易》就多达七十余处。其主要内容有五:

(一)论《周易》经、传的作者。关于《周易》经、传的作者,魏源仍持传统之说,认为经文为周文王、周公所作,十翼为孔子所作。他说:

考学校所崇五经,《易》、《诗》、《书》、《礼》,皆原本于周公而述定于孔子,如《周易》之六十四爻,皆作于周公,而传翼于孔子。^①

这是说《周易》卦爻辞出于周公。但他又说:

文何以忧患而作《易》? 孔何以假年而学《易》乎?^②
“文”指周文王;“作《易》”,如何理解? 可参考孔颖达《周易正义·卷首》之说:

一说所以卦辞爻辞并是文王所作。知者案《系辞》云
“易之兴也,其于中古乎? 作《易》者,其有忧患乎”,又曰
“《易》之兴也,其当殷之末世,周之盛德邪? 当文王与纣之

①《学术应增祀先圣周公议》,《魏源集》第154页。

②《默觚上·学篇三》,《魏源集》第9页。

事邪”……故史迁云“文王囚而演《易》”即是“作《易》者其有忧患乎”；郑学之徒并依此说也。二以为验爻辞多是文王后事。……验此诸说以为卦辞文王，爻辞周公，马融、陆绩等并同此说。今依而用之，所以只言三圣，不数周公者，以父统子业故也。

魏源论《易》，专反郑学，可知其有可能采孔颖达之说。但其义显然与上文“《周易》六十四爻皆作于周公”不合。按魏氏周公作《周易》六十四爻之说，本于《左传·昭公二年》晋韩起聘鲁，观书于大史氏，见《易象》与《鲁春秋》，说“周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德与周之所以王矣”。魏氏以《易象》为《周易》卦爻辞，故以其为周公所作。在《周易》卦爻辞作者的探讨中，这是一种颇为新颖的见解。在易学史上，自有其地位。

（二）论《周易》的性质。《默觚上·学篇八》云：

圣人利、命、仁之教，不谆谆于《诗》、《书》、《礼》，而独谆谆于《易》。《易》其言利、言命、言仁之书乎？“济川”、“攸往”、“建侯”、“行师”、“取女”、“见大人”，曷为不言其当行不当行，而屑屑然惟利不利是诏？圣人若曰，天下无不吉之善，无不凶之恶，无不悔且吝之小恶。世疑天下之不合一久矣，惟举天下是非、臧否、得失一决之于利不利，而后天与人合。故曰：“乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！”甚哉是非之与利害一也，天道之与人事一也！知是非与利害一，而后可由利仁以几于安仁；知天道之与人事一，而后可造命立命以其成安命。王道之外无坦途，举皆荆棘，而不仁者安仁矣；仁义之外无功利，举皆祸殃，而不知命者安命矣。然则圣人何以罕言《易》？曰：《易》者，卜筮之书也，天道之书也。中古以后，地天之通绝矣，天与人日远矣，人且膜视乎

天，且渐不信天敬天，圣人纵欲谆谆以天道诏人，天何言哉？使非空空然叩诸卜筮，受命如响，鬼神来告，曷以舍其偏是偏非，而信吉凶悔吝易知易从哉？故卜筮者，天人之参也，地天之通也。《诗》、《书》、《礼》皆人道设教，惟《易》则以神道设教。^①

关于《周易》经文的性质，至今仍有卜筮之书说和哲理之书说两种针锋相对的观点。魏源对此并不作非此即彼的回答。他认为《易》虽然是卜筮之书，但又是天道之书。圣人利用卜筮的形式，以神道设教，以天道诏人道。因此，《易》的卜筮外衣下包含着圣人利、命、仁的谆谆之教。这种认识，揭示了《易》的形式和其实质的辩证关系，其见解是非常深刻的。

(三)揭示《易》理。魏源多方面对《易》理进行概述、阐发，他认为：

易即蜎字省文，而假为变易、移易、易简之易。^②

除此，易还有不易之义。但他最强调的是变易、变通之义。他说：

有变易之易而为不易之易。^③

又说：

君子小人互为消长，《否》、《泰》之变局也。^④

对于易简之理他也异常重视，他说：

成事何易，任事何难！《易》曰：“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”

①《魏源集》第20页。

②《说文假借释例》，《魏源集》第90页。

③《默觚下·治篇十六》，《魏源集》第79页。

④《默觚下·治篇十六》，《魏源集》第78页。

又曰：“穷则变，变则通。”“神而化之，使民宜之。”故知法不易简者，不足以宜民；非夷艰险而勇变通者，亦不能以易简。^①

又说：

周公训鲁公曰：“平易近民，民必归之”。平，地道也；易，天道也。易则易亲，简则易从，易简，天下之理得矣。^②

对易简之理的深刻体认，是魏源在改革盐政、改革漕运等一系列实践中所获得的宝贵认识。与他同时期的政治家和思想家，恐怕没有比魏源更为强调易简说的了。

魏源认为“一阴一阳者天之道”，因此，他盛赞：

大哉《易》之为逆数乎！五行不顺生，相克乃相成乎！^③

肯定了易道中阴阳的对立统一性。

魏源认为《易》为忧患之书。他说：

玩卦爻内外消息，而知大《易》作者之所忧患。愤与忧，天道所以倾否而之泰也，人心所以违寐而之觉也，人才所以革虚而之实也。^④

忧患意识是人由昏昧而觉醒、事物由否转泰的动力。这既是《易》理，更是魏源寄予国人的希望。

（四）论述《易》学源流。关于易学源流，魏源有许多精到的议论。除上引其分别今古文易学之流派，高扬西汉今文易，抨击东汉古文易象数之学，肯定《中庸》出于《易》外，他还就一系列问题发表了他的看法。

① 《海运全案序》，《魏源集》第411、412页。

② 《默觚下·治篇九》，《魏源集》第59页。

③ 《默觚下·治篇二》，《魏源集》第39页。

④ 《海国图志叙》，《魏源集》第207页。

他认为孔子易学精义，得闻者唯颜渊一人。他说：

盖元亨利贞、性与天道，皆寄于假年学《易》，得闻者惟颜子一人，故《易·系》以颜子以与箕、文同列，岂仅《诗》、《书》、执礼之雅言所能尽乎？^①

此说过于大胆。《史记》有商瞿传《易》之说，新发现之帛书《要》篇载有孔子与子贡、与二三子论《易》之事^②，怎能仅据《系辞》一语而作此论断！

关于九宫和八卦的关系，郑玄《乾凿度注》认为“《纬》云太乙取其数以行九宫，是太乙取八卦之数，非八卦之数出于太乙也”。魏源不同意郑说，云：

宓戏画卦仰以观于天，是八卦实出于天象，今乃谓太乙取八卦之数，非八卦出于太乙，可乎？由于不知太乙即天象，斗极之主星故也。^③

对于周氏太极图，魏源前后态度有所发展。其《周程二子赞》云：

至于周子之太极图，乃朱、陆意见各殊，而未知孰为定论。^④

李瑚将《周程二子赞》系于1822年，时魏源29岁^⑤。但他后来作的《默觚上·学篇一》却云：

先天无极之说，君子所不道也，周子《通书》未尝及，程子未尝言，而忽有图传世，皆《参同契》坎离交构之象。《礼运》（《礼器》）曰：“本于（太乙，分）[大一，分而为天地，转而]

① 《魏源集》第146页。

② 详拙作《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部第1册，上海古籍出版社1995年版。

③ 《书古微·二》，《清经解续编》第1281卷。

④ 《魏源集》第317页。

⑤ 《魏源诗文系年》第32页。

为阴阳，其降曰命。”“[故]人(也)者，[其]天地之德，阴阳之[交，鬼神]之会，五行之秀气也。”“政必本于天，殷以降命。”三代之言天人如此，岂等于“无极之真，二五之精，妙合而凝”也乎！^①

从原先的“未知孰为定论”一变为指斥周说为“君子所不道”，甚至怀疑《太极图说》为道家说窜入，这当是受胡渭、毛奇龄、黄宗炎辨伪说的影响。清晚期今文学的疑古风是吸收了清早、中期汉学对宋学的批判成果而趋于极端形成的，魏源对太极图的批判就是一个实例。

(五)比较《易》与各家之学。对于《易》与各家之学，魏源有一些很精辟的论述。他认为《易》与《孙子》相通：

《易》其言兵之书乎！“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧”，所以动而有悔也，吾于斯见兵之情。《老子》其言兵之书乎，“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能先”，吾于斯见兵之形。《孙武》其言道之书乎！“百战百胜，非善之善者也；不战而屈人之兵，善之善者也。故善用兵者，无智名，无勇功”，吾于斯见兵之精。故夫经之《易》也、子之《老》也、兵家之《孙》也，其道皆冒万有，其心皆照宇宙，其术皆合天人、综常变者也。^②

魏源还敏锐地发现黄老之学近于《易》，他说：

黄老之学出于上古，故五千言中动称“经言”及“太上有言”，又多引礼家之言、兵家之言。其宗旨见于《庄子·天下篇》，其旁出者见于《灵枢经》黄帝之言及《淮南·精神训》，其

① 《魏源集》第2页。

② 《孙子集注序》，《魏源集》第226、227页。

于六经也近于《易》。^①

对于《老》、《易》的异同，魏源更有其独到的见解。他说：

静制动，牝胜牡，先有胜而后能制天下之胜，其言三宝“一慈，二俭，三不敢为天下先”，故含德之厚，比于赤子；致柔之极，有若婴儿，乃混沌初开之无为也。及世运日新，如赤子婴儿日长，则其教导涵育有简易繁难之不同，惟至人能因而应之，与民宜之。故尧称无名，舜称无为，夫子以仲弓居敬行简可使南面，其赞《易》惟以乾坤易简为言，此中世之无为也。^②

又说：

河上公曰：老子言我有三宝：一慈，二俭，三不敢为天下先。慈非仁乎？俭非义乎？不敢先非礼乎？《易》曰：“德言盛，礼言恭。”又曰：“昔吾有先正，其言明且清。”老子有焉。^③

《易》、《老》相通，但两者又有不同，魏源说：

老子与儒合乎？曰否否。天地之道，一阳一阴，而圣人之道恒以扶阳抑阴为事。其学无欲则刚，是以乾道纯阳，刚健中正，而后足以纲维三才，主张皇极。老子主柔宾刚，而取牝、取雌、取母、取水之善下，其体用皆出于阴。^④

强调儒老之别，亦即强调《易》、《老》之别。《易》与《老》通，但《易》不等于《老》，魏源这一立场是非常清楚的。魏源的这些易论反映出他在易学上的造诣，其成就值得治易学史者珍视。

①《老子本义序》，《魏源集》第253、254页。

②《老子本义序》，《魏源集》第254页。

③《论老子二》，《魏源集》第258页。

④《论老子四》，《魏源集》第261页。

三、魏源思想中的易学影响

作为今文学家的魏源,人们多重视公羊学对其思想的影响,对易学在魏源思想体系中的作用,人们罕有论及。笔者认为,易学是魏源思想体系中的一个重要部分,魏源的许多重要思想皆可归本于《易》。

首先,《易》是魏源改革思想的重要理论来源。魏源说:

天下无数百年不弊之法,无穷极不变之法,无不除弊而能兴利之法,无不易简而能变通之法。……夫推其本以齐其未,君子穷原之学也。宜民者无迂途,实效者无虚议,大人化裁通变之事也。^①

改革盐政,兴利除弊,魏源从《易传·系辞》中找到了“穷则变,变则通”、“易简”的理论依据。改漕运为海运也是如此,他说:

彼谓变通济运者,所益固在国计;而调剂漕务,则所益尤在民生。圣人举事,无一不根柢于民依而善乘夫时势,故举一事而百顺从之。以是知僥然不终日之中,必无易简良法;而事之可久可大者,必出于行所无事也。^②

除“变通”、“易简”外,这里的“乘”、“时”、“不终日”、“可久”、“可大”,都是《周易》经、传中的语言。论改土归流,他说:

小变则小革,大变则大革;小革则小治,大革则大治。后笑先咷,安知非福?鄂尔春说孤于前,卒张孤于后,一时之创夷,百世之恬熙。^③

① 《筹盐篇》,《魏源集》第432页。

② 《海运全案跋》,《魏源集》第413、414页。

③ 《圣武记》第296页。

“后笑先咷”本于《同人》卦九五爻辞；“说弧”、“张弧”脱胎于《睽》卦上九爻辞；“小革”、“大革”等等，很容易使我们想起《革》卦及其《彖传》。因此，说魏源的改革思想从《周易》经传中吸收了营养，应属无疑。

其次，《易》是魏源实学思想的重要理论依据。魏源特别欣赏《系辞传》“开物成务”、“备物利用”的精神，他说：

自古有不王道之富强，无不富强之王道。王、伯之分，在其心不在其迹也。心有公私，迹无胡越。《易》十三卦述古圣人制作，首以田渔、耒耜、市易，且舟车致远以通之，击柝弧矢以卫之；禹平水土，即制贡赋而奋武卫；《洪范》八政，始食货而终宾师，无非以足食足兵为治天下之具。后儒特因孟子义利、王伯之辩，遂以兵食归之于五伯，讳而不言，曾亦思足民、治赋皆圣门之事，农桑、树畜即孟子之言乎？……王道至纤至悉，井牧、徭役、兵赋，皆性命之精微流行其间。使其口心性，躬礼义，动言万物一体，而民瘼之不求，吏治之不习，国计边防之不问；一旦与人家国，上不足制国用，外不足靖疆圉，下不足苏民困，举平日胞与民物之空谈，至此无一事可效诸民物，天下亦安用此无用之王道哉？^①

又说：

古之圣人，剡舟剡楫以济不通，弦弧剡矢以威天下，亦岂非形器之末？而《睽》、《涣》取诸《易》象，射御登诸六艺，岂火轮、火器不等于射御乎？指南制自周公，挈壶创自《周礼》，有用之物，即奇技而非淫巧。今西洋器械，借风力、火力、水力，夺造化，通神明，无非竭耳目心思之力，以前民用，

^① 《默觚下·治篇一》，《魏源集》第36页。

因其所长而用之，即因其所长而制之。风气日开，智慧日出，见东海之民，犹西海之民，云集而鹜赴，又何暂用旋辍之有？^①

富国强兵，师夷长技以制夷这些实学时务，魏源从《系辞》所载古圣人制器以威天下、备物以前民用的事迹中找到了根据。前人读《易》，多斤斤于象数、句读、伦理之学，对于《易传》备物利用之操作层面多视而不见。而魏源倡实学，最为重视的就是《易传》这种“开物成务”的实用操作精神。所以，魏源不但是中国近代化运动的思想先驱，也是最善于用《易》的人。

再次，魏源的哲学思想也颇受《周易》的影响。其《默觚上·学篇十一》云：

天下物无独必有对，而又谓两高不可重，两大不可容，两贵不可双，两势不可同，重、容、双、同必争其功。何耶？有对之中必一主一辅，则对而不失为独。乾尊坤卑，天地定位，万物则而象之，此尊无二上之谊焉。是以君令臣必共，父命子必宗，夫唱妇必从。天包地外，月受日光。虽相反如阴阳、寒暑、昼夜，而春非冬不生，四夷非中国莫统，小人非君子莫为悁悁，相反适以相成也。手足之左不如右强，目不两视而明，耳不并听而聪，鼻息不同时而妨，形虽两而体则一也。是以君子之学，先立其大而小者从令，致专于一，则殊途同归。^②

魏源认为任何事物都不能孤立存在，必有其对立面；而对立面不是势均力敌，必有主辅；主辅各归其位，相反适以相成。这种对

①《筹海篇》三，《魏源集》第873、874页。

②《魏源集》第26页。

事物矛盾运动性质的认识,显然是本于《周易》特别是《系辞传》的阴阳哲学。易学对魏源思想的影响是多方面的,上述三点,只是略举而已。

以上从魏源的易著、易论、魏源思想中的易学影响三个方面初步探讨了魏源的易学。由于学力有限,手头资料不足,蠡测之处颇多。不当之处,尚祈方家批评。

参 考 文 献

- 1 李柏荣:《魏源师友记》,岳麓书社 1983 年版。
- 2 李瑚:《魏源诗文系年》,中华书局 1979 年版。
- 3 魏寅:《魏源传略》,光华出版社 1990 年版。
- 4 魏源:《魏源集》,中华书局 1983 年版。
- 5 魏源:《圣武记》,中华书局 1983 年版。
- 6 《魏源诗文选注》,湖南人民出版社 1979 年版。
- 7 陈耀南:《魏源研究》,(香港)乾惕书屋 1979 年版。

现代易学通论

《周易》是一部由符号和文字组成的先秦典籍。对《周易》的研究,人们称之为易学。数千年以来,为《周易》本身的价值和它的特殊历史地位所决定,易学一直是中国学术研究的重点,对中国思想、文化甚至自然科学的发展,都影响至深。20世纪以来,中国的社会、经济、文化无不发生了巨变,易学研究也莫能例外。对民国初年以来的现代易学的发展过程及其规律进行分析探讨,不仅可为当前的易学发展提供史的借鉴,而且也是对本世纪文化、学术的发展及其规律进行世纪性总结的需要。

民国初年以来的现代易学,较之古代任何一个时期,研究方法更为科学多样,领域更为广泛、标新立异者更为繁多,成果更为突出。这一时期的易学流派,按治《易》方法,可大致分为三派。一是义理派。现代易学中的义理派,虽然不乏囿于传统者,但主流是用欧风东渐以来的新思想、新学说为工具去阐发《易》理,因而在《周易》哲理的探讨上达到了前所未有的深度。二是象数派。这一时期的象数派,既有同于传统象数学者,更有以新的自然科学知识治《易》,即所谓“科学易”者,而且后者时下愈演愈烈,由海外、台湾而大陆,大有青出于蓝而胜于蓝之势。三是考据派。这一时期的易学考据派,既有同于乾嘉学派用训诂、考

订的朴学方法治《易》者,更有用现代考古学的方法研究《周易》者,从而在易卦的起源、传本等问题上有了重大的突破。总之,现代易学中的义理、象数、考据,较之古代易学,无一不具有崭新的内容,呈现出鲜明的现代色彩。

现代易学的发展,出现了四次热潮。第一次是20年代末、30年代初学术界关于《周易》作者和成书年代问题的讨论。这次讨论是由属于“新史学”的古史辨派诸学者发动的,其主要倾向是否定汉人的传统说法。关于《周易》经文的作者,顾颉刚、余永梁等人认为非伏羲、文王所作,而是周初的作品^①;李镜池等人认为《周易》编写于西周晚期,与《诗经》时代略同,作者亦非一人^②;陆侃如认为《周易》卦爻辞经过数百年的口耳流传,到东周中年方写定^③;郭沫若认为《周易》之作决不能在春秋中叶以前,当在春秋以后,作者是孔子的再传弟子骈臂子弓^④。他们一般都视《周易》为“卜筮之书”,视其卦爻辞为灵签符咒,否认其蕴含有哲理思想。对于《易传》,钱穆、顾颉刚、冯友兰等都否定其为孔子所作,甚至说孔子与易并无关系^⑤;郭沫若则进一步推测《易传》中的大部分是荀子门徒、楚国人所著,成书年代当在秦始皇三十四年(前213年)以后。李镜池认为《彖》、《象》作于秦、汉

① 顾颉刚:《周易卦爻辞中的故事》,《燕京学报》第6期,1929年12月;《论易系辞传中观象制器的故事》,《燕大月刊》第6卷第3期,1930年10月;余永梁:《易卦爻辞的时代及其作者》,《历史语言所集刊》第1卷第1期,1928年10月。皆收入《古史辨》第3册。

② 李镜池:《易传探源》、《周易筮辞考》,皆载《古史辨》第3册,1931年11月。

③ 陆侃如:《论卦爻辞的年代》,《清华周刊》37卷9期,1932年。

④ 郭沫若:《周易之制作时代》,1935年3月,原载《青铜时代》,后收入《郭沫若全集·历史编》第1册。

⑤ 钱穆:《论十翼非孔子作》,1928年夏,后收入《古史辨》第3册;冯友兰:《孔子在中国之历史地位》,《燕京学报》第2期,又见其所著《中国哲学史》。

间,《系辞》、《文言》作于昭、宣间,《说卦》、《序卦》、《杂卦》作于昭宣以后。这一讨论是五四新文化运动的一个组成部分,论者们受西方新思想的影响,发扬了今文学家的疑古精神,在易学史上提出并论证了一系列带根本性的问题。尽管其中不乏疑古过勇,话说得过了头,对传统否定得过多之处,但对于将易学研究从封建经学中解放出来,引进新思想、新方法治《易》,起到了不可低估的作用。以后半个多世纪的易学很大程度上都受了这一讨论的支配和影响。现代的考据易学,可以说是直接从这一讨论中发展起来的,例如 40 年代曾著《周易古经通说》、《周易古经今注》,70 年代曾著《周易大传今注》的现代易学家高亨,其对于《周易》性质的看法,对于卦爻辞的分析,对于经、传关系的认识,就明显地继承和发扬了顾颉刚、李镜池的观点。他的前两本书,也可以说是古史辨派易学讨论的直接产物。现代的新义理派,其发展和这次讨论的推动也是分不开的。例如用历史唯物论和辩证法的方法阐发《易》理,从社会史的角度探讨卦爻辞的内容,有的导源于这一讨论,有的是间接受益于这次讨论。总的来说,古史辨派学者在这一次讨论中的许多基本观点,在后来的几十年中,经过人们的不断修正和补充,已成为今天学术界对《周易》的共识。考其原因,大致有二:一是他们的研究方法确属先进,因而得出了一些经得起历史检验的结论。如顾颉刚、余永梁否认《周易》为伏羲、文王所作,利用卦爻辞中的史实来考证《周易》的成书年代,大体是可以为信据的。二是近代以来中国传统文化受到欧风美雨的冲击,人们普遍以西方文化为科学的象征,视国学为封建、落后。古史辨派学者治《易》,以“新史学”相标榜,以传统为鹄的,正顺应了这种潮流,因而其方法普遍被认同为科学,其观点普遍被认同为科学的结论。尽管有些观点,如否认孔

子与《易》有关系,说《易传》出自汉代昭、宣甚至以后,已经被出土文物证伪而逐渐为人们所抛弃,但一般而言,只要属于两可之间的,甚至只要缺乏出土文物直接证明的,人们就以传统说法为非,以古史辨派说法为是。这实际已从将易学尊为经学的一端走到以贬低《周易》为能事,以否定《周易》为目的来治易的另一端。这种以民族虚无主义为表现特征的易学倾向,其直接来源就是 20 年代末、30 年代初的这一场易学讨论。这是我们在充分肯定这一次讨论的积极意义时所不能忽视的。

第二次易学热潮出现在 60 年代初大陆学术界。这是大陆学术界 1949—1977 年近 30 年间唯一的一次易学讨论。这次讨论分为二期。第一期从 1960 年下半年至 1962 年底止,主要讨论《周易》的形成年代、《周易》一书的性质、《周易》一书的哲学思想。关于《周易》的形成年代,冯友兰认为《易经》本来专为占筮用的,从春秋到战国末期,性质有了变化,就是人在占筮时,对于卦爻辞总有一些解释,积得多了,就逐渐成为一个思想体系,这就是《易传》的哲学思想^①。李景春不同意此说法,认为《易经》不是专为占筮用的,它的哲学思想在写作时就形成了。《易经》把万物看作是由天、地、雷、风、水、火、山、泽八种物质所构成,不但含有朴素的唯物主义,而且比起古希腊唯物主义哲学家来,还能多从质的差别着想^②。高亨虽然肯定八卦为八种物质的象征,但认为它是否含有唯物主义性质,还不能确定^③。冯友兰认为,《易经》对自然界的理解只是唯物主义世界观的胚胎;《易传》

① 冯友兰:《〈易传〉的哲学思想》,《哲学研究》1960 年第 7、8 期;《〈易经〉的哲学思想》,1961 年 3 月 7 日《文汇报》。

② 李景春:《〈周易〉哲学的时代及其性质》,1961 年 2 月 28 日《文汇报》。

③ 高亨:《周易卦象所反映的辩证观点》,1961 年 5 月 19 日《文汇报》。

对自然和社会的见解,有一部分倒像是唯物主义,但它用唯心主义方法形成了一部规律的“代数学”,并认为它可以“范围天地”,掌握了它便可“先天地而弗违”,这就是说可以有脱离事物而单独存在的规律,规律是第一性的,因此《易传》的体系基本上是客观唯心主义。冯友兰认为,《易经》中包含的辩证法因素,仅仅在于阴阳这两个对立物的互相转化和“物极必反”的思想,《易传》则大大发展了它的辩证法,认识到了一切事物都在变动之中,事物自身包含有矛盾的对立面,一个事物就是对立面的统一,还初步认识到矛盾的两个方面有一个居于主要地位,起决定作用,另一个居于次要地位,是被动的。此外,《易传》也初步认识到了量变到质变的转化规律,但它对否定之否定规律没有认识,它所讲的变动只是循环的,而且认为在对立面的对立中,主要的不是矛盾而是调和。李景春则认为《易经》本身的辩证法非常丰富,六十四卦的排列不但体现了矛盾动态的变化,还体现了量变和质变,体现了一种继续产生的矛盾转化,这样实现着新的否定,实现着不断革命,此外,还体现了阴阳推移的多样性,即矛盾变化的多样性,《易传》只是对经文所含辩证法加以解释说明,并不曾大大发展。此外,高文策、庄天山、繁星、刘泽华、刘先枚、刘惠孙、朱谦之、沈颢民、黄卓明也分别发表了一系列论文,参与了这一次讨论。李景春还分别于1961年和1962年出版了两部著作《周易哲学及其辩证法因素》以及续作,高亨也于1962年出版了《周易杂论》。1963年讨论进入第二期,主要讨论研究《周易》的方法问题,批判将《周易》现代化的倾向。早在1962年3月16日,方蠡针对李景春的治《易》方法,就在《光明日报》上发表了《研究〈周易〉不能援传于经》一文,批评李景春经、传不分,认为“在李先生看来,《易经》作者就已经自觉地或不自觉地认识了

‘对立统一’、‘矛盾转化’、‘量变质变’、‘根本质变和部分质变’、‘肯定否定’、‘不断革命论和革命发展阶段论’等辩证法的规律。事情如果真是这样,那么一部中国哲学史就难得写下去了”。李景春则认为研究《周易》哲学应该以传解经^①。东方明在《哲学研究》1963年第1期上发表学术评论《哲学史工作中的一种极有害的方法》,批评李景春的《周易哲学及其辩证法因素》“把马克思列宁主义哲学的基本原理,挂在两千多年前的古人名下,把古人的思想说得和马克思列宁主义差不多”,并且建议“以《周易》的研究为例讨论一下哲学史方法论问题”^②。于是,《哲学研究》就开辟了“关于研究《周易》的方法论的讨论”专栏(后改为“哲学史方法论的讨论”),除了发表了东方明和李景春的辩难文章外,还发表了方蠡、冯友兰、阎长贵^③、关锋、林聿时^④、以东、任继愈^⑤等人的文章。此外,《文史哲》等报刊也开辟了专栏,发表了董治安、曹维源^⑥、王明^⑦、林杰^⑧、平心^⑨等人的文章,参与

① 见1962年4月14日《光明日报》第4版李景春文。

② 东方明:《本质的分歧在哪里》,《哲学研究》1963年第2期。

③ 方蠡:《坚持哲学史中的严格的历史性》;冯友兰:《从〈周易〉研究谈到一些哲学史方法的问题》;阎长贵:《防止把古人现代化》。以上均载《哲学研究》1963年第3期。

④ 关锋、林聿时:《关于哲学史研究中阶级分析的几个问题》,《哲学研究》1963年第6期。

⑤ 以东:《应该划清的两条界限》;任继愈:《研究哲学史首先要尊重历史》。均见《哲学研究》1963年第4期。

⑥ 董治安:《对〈周易哲学及其辩证法因素〉的两点意见》;曹维源:《〈周易〉中怎能有无产阶级道德》。均载《文史哲》1963年第5期。

⑦ 王明:《以乾卦的解释为例,看李景春同志的周易哲学方法论问题》,1963年8月30日《光明日报》。

⑧ 林杰:《不要把现代思想挂在古人名下》,1963年4月4日《文汇报》。

⑨ 平心:《关于周易的性质历史内容和制作时代》,《学术月刊》1963年第7期。

了这一次讨论。他们都众口一词地支持东方明的观点,批判李景春把马克思列宁主义赋予了《周易》哲学,既混淆了时代界限,又混淆阶级界限^①。在一再辩解之后,李景春不得不作了检查,承认其著作有不完善的地方,引起了把古人现代化的倾向^②。60年代初期大陆学术界的这一次易学热潮,前后呈现两种不同的态势。前一期尽管对《周易》的成书时代、作者、性质、哲学内容人各有说,但基本趋向还是试图用马克思列宁主义去解说《周易》,努力从《周易》中发掘出唯物主义、辩证法因素来。后一期名为讨论《周易》研究的方法论,实际上是防止过高估计《周易》的哲学思想,以免贬低马克思列宁主义哲学的历史地位。尽管针对李景春易著提出的“坚持哲学史的严格的历史性不要把现代思想挂在古人名下”的批评有一定道理,但是,这一期讨论作为“哲学史方法论的讨论”的一部分,是同批评冯友兰、严北溟、刘节、高赞非等人的学术思想一道进行的。因此,也就从前一期的学术讨论变成了政治批判,从百家争鸣变成了暴风雨之前的雷鸣电闪。于是,这一次易学热潮就在一片讨伐声中草草收兵了。尽管如此,这一次易学讨论(特别是前一期)在当时对于推动大陆学术界的易学研究,特别是推进对《周易》哲学的唯物论和辩证法因素的探讨,还是有积极意义的。

如果说大陆学术界从50年代至70年代对《周易》的研究基本集中于义理的探讨,那么,台湾学术界则更重于对易学象数学的阐扬。不过,受现代自然科学发展的影响,这种象数易已注入了崭新的内容,被称之为“科学易”了。最早引进现代自然科学

① 同时还批判了李镜池《周易的编纂和编纂者的思想》一文类似的问题,见以东《应该划清的两条界限》,《哲学研究》1963年第4期。

② 李景春:《怎样解决本质的分歧》,《哲学研究》1963年第5期。

知识说《易》的,是民国初年的杭辛斋,他认为易阴阳以乾坤为气质之总纲,震、艮、坎、离、兑、巽六子就是化学之六气——氢、氧、氮、氯等气。但科学易真正的开创者应该是薛学潜。早在 30 年代薛学潜就著有《易与物质波量子力学》及《超相对论》二书,人称他为以科学解《易》、以《易》证科学之第一家^①。薛氏的《超相对论》一书,1964 年再版于台湾,并被改名为《易经数理科学新解》,以致在台湾易学界引起了研究科学易的热潮,触发了一场关于易学与科学关系的论战。

这场论战起于魏凌云 1968 年 12 月 21 日在《中央日报》上发表的《零与一哲学》一文。魏氏认为,《易经》是黑色哲学,是玄乎其玄、莫明其玄的学问,其中漆黑一片,很少有人能窥其门径,它不像自然科学,诸如物理学、电脑学一样,是白色的哲学,不是零,就是一,这种零与一的哲学才是宇宙万物最基本的道理。魏氏关于《易经》的观点受到了许多易学家的批评。李霜青认为以《易》为黑色哲学是错误的,电脑源于莱布尼茨的二进位数学,而二进位数学乃源于伏羲六十四卦图^②。徐芹庭奉其师南怀瑾之命,为薛学潜《易经数理科学新解》辩护,肯定《易》有“四度空间”、“时空相对”之观念,认为虽然说电脑源于《易经》为不可,但莱布尼茨认为邵雍所传之伏羲六十四卦方圆图与其二进位数学相合,因此具有科学或数学价值,不能将 30 年前的老前辈有关《易经》的著作,无论良莠,一并打入地狱,一起抹杀^③。翁和毓

① 在薛之前,沈仲涛有《易卦与科学》一书,也系用现代数理治《易》之作。但由于是用英文写成,无中译本,故在国内影响不大。

② 李霜青:《零与一不是哲学》,1969 年 1 月 4 日《中央日报》副刊。

③ 徐芹庭:《也谈易经数理科学新解》、《易经的真实解说》,载 1969 年 1 月 28 日、2 月 11 日《中央日报》副刊。

认为,《易经数理科学新解》一书如果能以数理来解释《易经》,或以《易经》来解释数理,使古今思想融合贯通,也是相当有意义的贡献^①。陶龙认为,《易经》当然没有提出现代物理的理论,但它的哲理中是否蕴含有“物理学”或“科学”的某些基本前提,显然是另一问题,其圆满解答不但要研究《易经》,而且要站在当时的立场,去看当时的文化背景……从这一观点看,把新知识运用到旧典籍的解释上,未尝不是决定文化特质的最好途径^②。而李世元等人则赞同魏凌云的意见,认为薛学潜《易经数理科学新解》确实荒谬,说乐于答复任何人对此断语之任何疑惑,也愿意接受任何人在纯学理中之挑战,唯必具大学一年级物理之有关知识^③。劳国辉一面批评李霜青说之非,一面指薛氏书为谬书,并且提出三点疑问^④。总之,参加讨论的这些研究自然科学的学者和学生,都不承认《易经》中具有现代科学思想,认为《易经》与数理科学是两回事,不能将两者牵强附会拉在一起。这次讨论尽管否定科学易者为攻方,肯定科学易者为守方,但双方谁也没能说服谁,而科学易的影响事实上却日渐增长。陈立夫在 70 年代末倡导和组织应用易学,自然科学与《易》理的关系就是其研究的一个主要方面。

70 年代末以来,《周易》研究在国内外又趋高潮。特别是 80 年代末,国内出现了亘古未有的《周易》热,至今犹方兴未艾。就大陆而言,研究《周易》的队伍有了空前的扩大,《易》学著作出版

① 翁和毓:《读〈易经外一章〉有感》,1969 年 1 月 28 日《中央日报》副刊。

② 陶龙:《零与一是否哲学的立场之争》,1969 年 1 月 30 日《中央日报》副刊。

③ 李世元等:《易经数理科学新解确实荒谬》,1969 年 1 月 17 日《中央日报》副刊。

④ 劳国辉:《关于〈易经数理科学新解〉》、《谈易经与科学》。载 1969 年 1 月 18 日、2 月 12 日《中央日报》副刊。

和重版了近百种,各类报刊发表的有关《周易》的论文,据说有数百篇,其数量大大超过了建国以来的前30年。1984年在武汉、1987年在济南举行了大规模的《周易》学术讨论会,并且成立了中国周易研究会。由山东大学周易研究中心创办的《周易研究》杂志,目前已发行了7期。台湾1980年初创办了《中华易学》月刊,并且成立了易经学会。国外1985年成立了国际易经学会;1984年在汉城举行了首届国际易学大会,1985年在台北举行了第二届国际易学大会;由国际易经学会创办的《国际易经季刊》已出版,用中、英两种文字发行。这种易学热,固然和当代世界的政治文化背景有关,但和近十年来易学研究本身所取得的一系列突破也是分不开的。

近十年来关于《周易》的考古学研究,是易学史上引人注目的突破。1978年,张政烺认为陕西出土周原卜骨中的奇异数字就是易卦符号;此后,他将商周时期青铜器与甲骨上的许多“奇字”也认定为商末周初的卦画符号^①。根据这一研究,关于占筮形成的时代,已可推到商代武丁时期以前^②,甚至新石器时代。由于考古材料中的易卦大多是重卦形式,说明重卦并非自文王始,《周易》六十四卦的卦画系统早已形成。70年代中叶,有人据民族学材料推测《周易》的阴爻和阳爻应是占筮时代奇数、偶数的符号^③。这一点,由于商周铜器与卜骨上的易卦符号正是由五个数字所组成,而奇偶数出现的总几率大体平衡这一事实而得到了证实。因此,学术界普遍倾向于接受《易》生于筮,筮源于数的观点。1973年长沙出土了帛书《周易》,它和通行本

① 张政烺:《试释周初青铜器铭文中的易卦》,《考古学报》1980年第4期。

② 张亚初、刘雨:《从商周八卦数学符号谈筮法的问题》,《考古》1981年第2期。

③ 汪宁生:《八卦起源》,《考古》1976年第4期。

《周易》在六十四卦的排列次序上几乎完全不同。原本《周易》的卦序到底是同于今本,还是近于帛书?学者们纷纷进行了研究。有的认为帛书《周易》卦序不会早于通行本,当出于后人对经文的改动^①;有的称帛书《周易》为“别本《周易》”,是较经文为早的本子^②。帛书《周易》经文的发表^③和训读,为解决今本《周易》文字训诂的一些疑难问题也提供了难得的线索,许多学者在这方面做出了不少贡献,特别是以于豪亮为代表的帛书整理小组成员。此外,邓球柏的《帛书周易校释》^④对经文进行了全面的校勘和注释,其工作颇为大胆,因此不无可议之处。帛书《周易》除了经还有传,尽管传文的详细内容尚未刊布,但据已透露的部分材料,以李学勤为代表的学者们就在对《易传》的成书,孔子与《周易》的关系,易学在战国、秦汉之际的传承等一系列问题上取得了突破性的进展^⑤。

对于《周易》哲学思想的研究仍然是近十年来易学研究的热点。尽管已很少有学者对《周易》中包含着丰富而深刻的哲学思想持断然否定态度,但有一个重要的问题仍在争论中,即《易传》中所阐述的哲学思想是否是《易经》中所固有的?有些学者认为,在《易传》中作为《周易》哲学的核心而加以阐发的“阴阳”和“道”范畴等等,在《易经》中都是“找不到的”^⑥。有些学者不同

① 张政烺:《帛书〈六十四卦〉跋》,《文物》1984年第3期;韩仲民:《帛书〈周易〉六十四卦浅说》,《周易纵横谈》;李学勤:《马王堆帛书〈周易〉的卦序卦位》,《中国哲学》第14辑。

② 于豪亮:《帛书〈周易〉》,《文物》1984年第3期;刘大钧:《帛易初探》,《文史哲》1985年第4期。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组:《马王堆帛书〈六十四卦〉释文》,《文物》1984年第3期。

④ 湖南人民出版社1987版。

⑤ 见李学勤、韩仲民的有关论文。

⑥ 张立文:《周易思想研究》第113页,武汉:湖北人民出版社1980版。

意这一看法,他们指出,尽管《易传》成书较《易经》为晚,并且显然也有少量与《易经》无关的内容掺入,但它对于《易经》哲学的基本概念与范畴的阐发是有根据的;如果因为《易经》中没有“阴阳”和“道”这类字眼而轻率地否定这一点,那是对《易经》文字的特殊性质缺乏认识的缘故^①。《易经》与《易传》是源和流的关系,《易传》因《易经》而缘发,《易经》因有《易传》的解释方可理解,这是多数学者的共识。但是,如何进一步区分《易传》中属于直接阐发《易经》哲学的内容与属于反映《易传》作者本身思想的内容,仍然是一大难题。

与60年代相比,近年来对于《周易》哲学的阐述,已不再停留在指出《周易》中包含辩证法与唯物主义等内容的水平上,而是更多地致力于揭示《周易》作为古代中国智慧(知性模式、哲学方法、宗教与伦理观念、人生与社会态度、审美方式等)的较早代表的特征,例如有的学者认为《周易》哲学要通过“宇宙普遍秩序(‘天道’)与现有社会秩序(‘人道’)的推演一致和相互肯定……来建构秩序图式”,从而成为此后影响中国古代思想达数千年的“统一整体的宇宙论的开始”^②。有的学者则提出《周易》哲学“本质上是一种世界图式论”^③。随着哲学范畴研究的兴起,《周易》中的一系列范畴例如“道”、“阴阳”、“时”、“中”等引起了人们极大的重视。关于道,有的人认为它是指“宇宙本体”^④,但也有人指出,对于“道”,“不能从起源论的意义上理解”,它“实际

① 金景芳:《周易讲座》第4页,吉林大学出版社1987年版。

② 李泽厚:《荀易庸记要》,《中国古代思想史论》第125、126页,人民出版社1986年版。

③ 张岱年:《论易大传的著作年代与哲学思想》,《中国哲学》第1辑。

④ 宋祚胤:《周易新论》第116页,湖南教育出版社1982年版。

上是对宇宙变化阴阳消长、阴阳循环、阴阳交替的一切趋向、秩序、规律的总概括”^①。在这一点上,《周易》同以“道”为宇宙本源的《老子》哲学是不同的^②。而《周易》中“道”范畴的特点,是在于它“同时建立在对于作为创造原则和创造过程的过去统一体的现象学与本体论本原的考察之上”^③。也就是说,它既具有经验的特征,同时又属于超验的范畴。循着这一思路,人们已开始从超验范畴的特性这一角度来探讨古代中国智慧与欧洲和其他地区民族的异同。例如,唐力权的《〈周易〉与怀特海之间:场有哲学的时代意义》就是这方面的引入注目之作^④。很多学者还非常重视《周易》中象征方法的研究,如有人指出,《周易》中象征方法的特点是使认识符号化,而且宗旨在现象与“自在之物”之间“架起一道桥梁”^⑤。在关于《周易》性质的认识上,除了继续在唯心论还是唯物论问题上有争议外,对于《周易》中宗教巫术与哲学的关系问题的探讨也受到人们的注意。在这方面,较极端的看法是认为《易经》还不是哲学,而是宗教巫术,只有《易传》才是“在宗教巫术的基础上孕育出来的哲学思想体系”^⑥。但另有学者认为,虽然占筮术本身起源于巫术,但当它发展到《周易》(包括《易经》)时,已在卜筮之书的形式下“蕴藏着深邃的哲学和社会政治思想”^⑦。所有这些,都将《周易》义理的探讨提

① 佐藤贡悦:《浅探〈易传〉的“道”范畴》,《中山大学学报》1986年第4期。

② 金景芳:《周易讲座》第45、63页。

③ 成中英:《论易经哲学中之转化的和谐性》,《第二届国际易学大会论文集》(台北)。

④ 载《哲学与文化》1986年12卷9期等,台湾。

⑤ 孔阶平:《试论作为预测手段的我国古代卜筮在认识史上的地位》,《中国哲学史研究》1983年第3期。

⑥ 余敦康:《从〈易经〉到〈易传〉》,《中国哲学》第7辑。

⑦ 见金景芳:《学易四种》、《周易讲座》。

高到一个新的水平^①。

《周易》与自然科学关系的研究,大陆学术界 80 年代以前基本是一个空白。受海外和港台的影响,近年来这方面的研究大有“甚嚣尘上”之势。有的学者认为,六十四卦的卦爻辞,是以日、月、五星和二十八宿的星象为基础构筑起来的:太极为一年阴阳消息的大周期,两仪为夏至和冬至两大季节,四象为四时,八卦为周年中的八个季节^②。关于《周易》与中医学的关系,大家公认中医的主要的基本概念来源于《易》。有人认为,中医学就是运用太极图象,掌握、分辨阴阳的标准,推导五行真谛;中医学多方面运用了河洛数理;中国的气功术,必须用易学象数总结其经验^③。对于高深的现代自然科学知识,人们也纷纷效法海外学者,试图用《周易》去予以说明。在数学方面,有人认为现代计算机的“二进制”是《易》所固有的,《易》的内容可以通过编码输入计算机,根据计算机产生的随机数原则通过运算可以得出^④。在物理学方面,认为量子力学中的各种物理量值的量子性转换,物质与光辐射的波粒二象性,海森堡测不准原理等提出的物质和超物质及其相互关系的哲学概念,都可以从《易》中阴阳以相互作用的理论得到说明,认为物理分析和《易》的阴阳相通,阴阳即是物理的正负能元等^⑤。在天文学方面,有人提出易学时空观,也有人提出只要掌握了六十四卦代表的 60 种月亮的

① 上说多引自谢维扬《追索古代中国智慧之光》,载 1988 年 6 月 21 日《文汇报》。

② 唐明邦:《〈周易〉象数与古代科学》,《中国哲学史研究》1988 年第 4 期。

③ 唐明邦:《〈周易〉和黄帝内经》,《孔子研究》1985 年第 3 期;萧汉民:《论〈易经〉与中国气象医学》,《江汉论坛》1985 年第 5 期。

④ 董光壁:《〈易经〉与数学》,《自然辩证法通讯》1985 年第 3 期;杨钟维:《计算机和〈易经〉的法则》,《周易研究》1988 年第 1 期。

⑤ 蔡恒息:《〈易经〉与科学》,载《中国科技史料》1988 年第 6 期。

位相即可把握历史上任一时刻的月亮运动^①。在生物学方面,有人认为遗传密码与《易》六十四卦结构符合^②。这些研究对探索人类早期科学思维的特点以及中国古代科学发展的独特道路及其利弊,有重要意义;同时对于揭示现代科学曾经和仍将可以从中国古代科学思维(包括《周易》中的科学思维)中获取营养,也有重要的意义。但值得注意的是,不能用后人利用《周易》资料和受《周易》影响所发挥的思想方法来代替《周易》本身所固有的思想,不能把易学的应用当作易学的本体,否则就会得出易学或《周易》是现代科学发展的顶峰之类的谬论。因此,对于目前在《周易》与科学的关系问题上产生的各种现代联想,仍需要加以审慎地和恰如其分地分析。

综合本世纪以来的现代易学,主义理者由传统的儒家哲学向现代哲学发展,主象数者由传统的互体、爻辰、河图洛书向科学易发展,主考据者由传统文献整理研究向出土文献研究发展。在传统的基础上不断地出新,这就是现代易学发展的大趋势。

① 蔡恒息:《〈易经〉与科学》,载《中国科技史料》1988年第6期。

② 此说最早提出者应为比利时华侨沈宜甲,见易翁《易经与现代科学》,载(台湾)《中华易学》1987年7卷11期。

原书空白页

外
编

学
易
剩
稿

原书空白页

《易传》概论

一、《易传》的形成和特质

今本《易传》是一部战国以来系统解释《周易》经文的专集，由《彖传》上下篇、《象传》上下篇、《文言传》、《系辞传》上下篇、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》七种十篇组成。这十篇著作自汉代起，又被称为“十翼”。“翼”是羽翼，为辅助之意，表示它们是解释《周易》经文的，其意义与相对经而言的“传”相同。先秦、秦汉时期的《易传》有很多种，但它们的地位和影响，没有哪一种能跟今本《易传》相比。早在战国，或者至少在汉初，今本《易传》的大部分就已经取得“经”的地位，被人们尊称为“易”了。

《易传》之所以能够被人们尊之为经，既跟它们的形成年代有关，更跟它的作者、它深邃的思想有关。从司马迁的《史记·太史公自序》到唐孔颖达的《周易正义》，人们都认为《易传》十篇系孔子所作，是圣人之言。

从宋代的欧阳修起，到清代的崔述，特别是至近、现代，人们对《易传》的作者和时代都提出了不同的看法。欧阳修作《易童子问》怀疑《系辞传》为孔子所作；崔述作《洙泗考信录》进而认为

《易传》不出孔子而出于七十子以后之儒者。近人在他们的基础上,又提出《易传》或出于战国中期^①,或出于战国末期^②,或出于秦汉之际^③,或出于西汉昭、宣以后^④。总之,认为《易传》各篇非出于一人一时。这些说法,既有科学的创见,也不乏疑古过勇之处。下面,分别就《易传》的形成年代、作者及其性质作一阐述。

(一)《易传》的形成年代

在传世的先秦文献中,只有《荀子·大略》与《彖传》有关。《大略》对咸卦的解释,与《彖传》所说,大同小异。不同者,《大略》无“二气相感以相与,止而说”,而代之以“以高下下”,用来说明“柔上而刚下”。《荀子·大略》说比《彖传》简省,看来,乃对《彖传》文的节录^⑤。《大略》系荀子讲学的记录,引《彖传》文章则从略。由此可知,《彖传》的写成,当在荀子以前。

从马王堆三号汉墓出土的帛书《二三子》、《衷》和《繆和》来看,《彖传》的形成至少当在战国末期以前。《二三子》、《繆和》分别引用了《谦·彖》之文。尤其是《繆和》的记载,又见于《韩诗外传》和《说苑》。有趣的是,《韩诗外传》对《繆和》与《谦·彖》相同的“天道毁盈而益谦”一段称之为“易曰”,引《繆和》其他部分则不称以为“易”。说明《繆和》、《二三子》是袭用《彖传》之文。帛

① 如张岱年《论易大传的著作年代与哲学思想》,《中国哲学》第1辑,三联书店1981版。

② 如郭沫若《周易的制作时代》,1935年3月,原载《青铜时代》,后收入《郭沫若全集·历史编》第1册。

③ 如冯友兰《易传的哲学思想》,《哲学研究》1960年7期。

④ 如李镜池《易传探源》,《周易探源》第301,中华书局1978年版。

⑤ 详见张岱年《论易大传的著作年代与哲学思想》、李学勤《周易经传溯源》(长春出版社1992版)第二章第四节所论。

书《衷》有“益(泰)者,上下交矣”和“丰之虚盈”说,也是取自《泰·彖》和《丰·彖》。据考证,帛书《繆和》的写成当在《吕氏春秋》和《韩非子》以前。由此可见,《彖传》的形成肯定在《吕氏春秋》、《荀子》之前^①。

《象传》包括《大象》和《小象》。《大象传》成书较早。《大象传》解释别卦的次序,基本上都是自上而下。而《彖传》解释别卦的次序则有两种:释别卦卦德时,一般自下而上;释别卦的卦象时,一般自上而下。这一事实说明:《彖传》释别卦卦象的次序应袭自《大象传》。《大象传》是专释卦象的,而《彖传》主要是释卦德,释卦象不是它的主要任务。因此,它自上而下解释经卦之象,一定是有来源的。如果《彖传》在前,《大象传》在后,《大象传》据《彖传》释象之例而形成自己的系统,这种可能性是很小的。因为《彖传》突出的是释卦德之序,其释卦象之序没经过严格的归纳,是不明显的,而《大象传》释卦象之序则异常鲜明。所以,只能是《彖传》从《象传》系统的释象体例中吸取了营养,摘取了事例。从《左传·昭公二年》的记载可知,《大象传》可能源于鲁太史所藏之《易象》。所以,在《易传》七种十篇中,《大象传》的形成应该是最早的^②。

《小象传》成书的下限,当在秦汉之际以前,可以说是战国后期的作品。因为《礼记·深衣》曾明引过坤卦六二爻《小象》之文,并尊之为“易”^③。

① 详见廖名春《帛书〈二三子问〉简说》、《帛书〈繆和〉、〈昭力〉简说》,《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社1993年版。

② 详见廖名春《〈大象传〉早于〈彖传〉论》,《清华汉学》第2辑,清华大学出版社1995年版。

③ 详见高亨《周易大传今注》第7页。

《文言》人们一般认为它出于《彖传》、《象传》之后。因为它解释乾、坤两卦，多是引《彖传》、《象传》文意加以发挥。但《吕氏春秋·有始览·应同》、《荀子·大略》、《礼记·中庸》有一些与《文言》类似的话，据分析，它们都袭自《文言》。帛书《二三子》论龙德，论乾卦上九爻辞，许多话也同于《文言》。《繆和》的“元者，善之始出”说和“亨者，嘉好之会也”说，比起《左传·襄公九年》所载来，更近于《文言》^①。可见《文言》也当是战国时期的作品，其下限当在《吕氏春秋》以前。

《系辞》之文，陆贾《新语》一书有两次明引，并尊之为“易曰”，此外还有暗引，兹不繁举。《吕氏春秋·仲夏纪·大乐》、《礼记·礼运》、《乐记》、《庄子·天道》有许多与它类似的话。据分析，它们皆是袭自《系辞》^②。1974年初，长沙马王堆三号汉墓出土了帛书《系辞》，其内容基本同于今本，仅少了一些章节。这些不见于今本的文字，在其祖本中基本上是存在的^③。马王堆三号汉墓葬于汉文帝前元十二年（前168年），帛书抄写讳邦为国，但不避汉惠帝刘盈讳，其时代应在汉初高祖年间。就其祖本来说，早于高祖年间是毫无问题的。特别是抄写时间与帛书《系辞》相同的帛书《衷》，它不但大量引用了《系辞》之文，而且三次称之为“易曰”^④。这与陆贾《新语》称引《系辞》所反映出来的事实是一致的：《系辞》应该是战国时期的作品。

关于《说卦》司马迁说，孔子“序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、

① 详见廖名春《帛书〈繆和〉、〈昭力〉简说》。

② 详见高亨《周易大传今注》第8页、张岱年《论易大传的著作年代与哲学思想》、李学勤《周易经传溯源》第二章第二节所论。

③ 详见廖名春《论帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉的关系》，《道家文化研究》第3辑，上海古籍出版社1993年版。

④ 详见廖名春《论帛书〈系辞〉的学派性质》，《哲学研究》1993年第7期。

《文言》”。当是汉武帝时《说卦》尚存，故为太史公所亲见。马王堆三号汉墓所出帛书《衷》中，就摘引了《说卦》的前三章；而且帛书六十四卦排列的顺序也是基于《说卦》中的乾坤父母说。可见，在帛书《周易》和《衷》写成时，《说卦》就早已产生了。所以，它也当是战国时期的作品。

《序卦》之文，《淮南子·缪称训》称引过。《韩诗外传》卷八说：

孔子曰：“《易》，先《同人》后《大有》，承之以《谦》，不亦可乎！”

此说系从《序卦》概括出，因为传说包括《序卦》在内的《易传》为孔子作，故将《序卦》文意称为“孔子曰”。从银雀山一号汉墓所出土的竹简宋玉《御赋》可知，《小言赋》确为战国晚年的作品。《小言赋》中楚襄王有这样一段话：

一阴一阳，道之所贵；小往大来，《剥》《复》之类也。是故卑高相配而天地位，三光并照则大小备。

这几句话全本于《易传》。由此看来，宋玉和楚襄王都是熟读过《序卦》、《系辞》的^①。

对于《易传》来说，《序卦》是目录。依据古书惯例，目录当居于最后。由此可知，最初《易传》是没有《杂卦传》的。依王充《论衡·正说》，《杂卦传》是汉宣帝初年才补入的。所以它附于《序卦》之后，居于最末。《杂卦传》为汉武帝时河内女子发老屋所得，也可能是先秦的作品。

总的说来，《易传》七种十篇的下限都不出战国。其中《大象

^① 详见张岱年《论易大传的著作年代与哲学思想》、李学勤《周易经传溯源》第二章第三节所论。

传》等可能要早些,《序卦》等可能稍晚些。

(二)《易传》的作者

《易传》各篇非成于一时,它的作者自然也并不只一个人,说它们都是孔子亲手所著的传统观点,今天已经被大多数人所否定了。但是,《易传》是否与孔子有关,这又是一个值得探讨的问题。

汉人一般都认为孔子与《易传》有密切关系。如司马谈把“正《易传》继《春秋》”看成是孔子事业的继续。司马迁《史记·孔子世家》说:“孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”。陆贾《新语·道基》说“后圣乃定五经,明六艺”。李学勤先生认为,这里的“后圣”指孔子,“定五经”肯定包括定《易》在内。而孔子定《易》肯定不止是说孔子仅仅读过《周易》,否则,就不能用一“定”字。这就是说,陆贾孔子定《易》说和司马谈“正《易传》”是一致的。到东汉班固《汉书·艺文志》进而认为“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇”。

孔子曾经读过《易》,这是历史事实。《论语·述而》篇记载:

子曰:加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。

这是孔子学《易》的明证。

值得注意的是,帛书《要》记孔子力辩他“好《易》”“与史巫同途而殊归”,唯恐人们对他有所误解,说“后世之士疑丘者,或以《易》乎”。其语气与《孟子·滕文公下》所记孔子“知我者,其惟《春秋》乎?罪我者,其惟《春秋》乎”极其相似。帛书《要》的作者,同样认为孔子晚而好《易》,这说明,孔子之于《周易》不只是

读者,而是有所领悟或阐发^①。

汉人和帛书的说法是有根据的。《论语·子路》篇说:

子曰:“南人有言曰:‘人而无恒,不可以作巫医。’善夫!”“不恒其德,或承之羞。”子曰:“不占而已矣。”

“不恒其德,或承之羞”,乃《周易》恒卦九三爻辞。意思是说人无恒德,难免蒙受羞辱。孔子则以南人所说人无恒心,不可作巫医,解释此爻辞,强调卦爻辞的道德修养的意义。后一句是说,善学《易》的人,懂得此道理,不必去占筮。在孔子看来,《周易》的用处,是提高人的道德修养的境界,不是卜问吉凶祸福。此是孔子对《周易》的新诠释。此种解《易》学风,后来影响渐大。《易传》对卦爻辞的解释,大都取孔子的人道教训之义。《彖传》与《文言传》尤为突出。因此,否认《易传》和孔子《易》说的关系,是不能成立的。

《系辞》和《文言》有许多“子曰”,其“子曰”又称“颜氏之子”。在帛书《要》篇中,这些“子曰”又称“夫子曰”,其“夫子”的“弟子”则是“子赣(贡)”。这说明,《系辞》和《文言》的“子曰”当为“孔子曰”。据研究,《系辞》的“子曰”部分与非“子曰”部分有着密切的联系:非“子曰”部分是“子曰”部分的推阐和发挥,“子曰”部分则是非“子曰”部分立论之所从出。两者思想虽有源与流的区别,但实质是一致的^②。因此,《系辞》、《文言》的思想出于孔子,是难以否定的。以此推论《易经》的其他篇,说它们源于孔子或与孔子有关,也是有道理的。

总体说来,《易传》的思想源于孔子,孔子与《易传》有着密切

① 详见李学勤《周易经传溯源》第四章第六节所论。

② 详见廖名春《论帛书〈系辞〉的学派性质》。

的关系。但战国时期的孔子后学对《易传》各篇也作了许多创造、发挥工作。因此,《易传》的作者主要应是孔子及其后学。

(三)《易传》的特质

《易传》和《易经》既有联系又有区别。传是解经的,但《易传》对《易经》的解释,也溶入了作者自己的许多新思想。

《易传》继承了占筮的象数观念,对《易经》的占筮作了理论化的解说;同时也把《易经》本身所蕴涵的义理提升到了一个新的高度。就其实质而言,《易传》已完全是一部哲学著作。

《易传》虽然是一部哲学著作,但它毕竟是解释《易经》和筮法的,又同占筮有着密切的联系。《易传》的卦序、爻位、卦象甚至筮法,在《易传》里都有系统的阐述,形成了一套规范。所以,就占筮这一形式而言,在《易传》中也理论化了,《易传》因而也是一部占筮的理论著作。当然,形式服务于内容,《易传》是通过解释占筮来表达其自然观和社会观的。可以说,《易传》有两套语言,一是关于占筮的语言,是解释卦象、爻象、爻位、筮法的;一是哲学语言,是讲宇宙和世界的变易法则,人类社会的起源和发展规律的。这两套语言,它们有时分开讲,更多的时候是合着讲,占筮中有哲理,哲理中有占筮;既是讲哲学,又是讲占筮。不懂《易传》的占筮语言,我们就无法深入地了解其哲理;不顾它的哲学语言,什么都以占筮作解,也只能陷入荒谬。我们学习《易传》,既要了解其哲学属性,又要懂得其占筮语言的特点。

二、《彖传》解经的体例和思想

《彖传》是今本《易传》七种中的第一种,分为上下两篇。彖,本指卦辞,《彖传》则是解释卦辞的。因为《周易》的卦名往往寓

于卦辞之中,或者和卦辞联在一起,所以《彖传》也兼释卦名,并由卦名、卦辞进而阐释一卦之义。《彖传》是解彖辞的,故也称《彖辞传》。古人文省,也将其简称为《彖》。

《周易》六十四卦共有六十四条卦辞,《彖传》因而也有六十四条。在通行本《周易》中,它逐条附于每一卦的卦辞之下。只有乾卦特殊,其《彖》附于卦、爻辞之后,卦辞之下是爻辞、用辞,用辞之下才是《彖》。这种拆散《彖传》而附于经的做法,并非《彖传》的本来面貌。《彖传》本身是独自成篇的。汉石经本《彖传》分为上、下两篇,就是如此。

《彖传》的解经有其特殊的体例,其思想也非常深刻。了解其体例,把握其思想,对于读《易》是很有帮助的。

(一)《彖传》解经的体例

《彖传》解经的体例,前人如王弼的《周易略例》、孔颖达的《周易正义》都进行过阐发,但都较为简略。今人后出转精,其中以黄沛荣《周易彖象义理探微》说最为详尽,允当^①。今以黄说为主,分述如下。

1. 分析别卦卦体

《彖传》对别卦卦体的分析,一是从经卦的卦德入手,二是从经卦的卦象入手。

所谓经卦的卦象,指八卦的取象,即八卦的事物象征。如乾的取象有大、君子、上(居上位者),坤的取象有地、小人、下(居下位者),震的取象有雷,巽的取象有风、命(教令)、木,坎的取象有水、雨,离的取象有火、明(日)、电、女,艮的取象有山、男、贤人,

^①《周易彖象义理探微》,(台北)汉京文化事业有限公司,1984年版。

兑的取象有泽(水)、女。

所谓经卦的卦德,即八卦的性质,亦即八卦的德性象征。如乾的卦德有健、刚、阳,坤的卦德有顺、柔、阴,震的卦德有动、刚,巽的卦德有入、柔、巽(逊),坎的卦德有险、刚,离的卦德有丽、柔、文、明、文明、聪明,艮的卦德有止、刚、笃实,兑的卦德有说、柔。

屯卦的卦体为䷂,下震上坎。《彖传》说:

动乎险中,大亨贞。雷雨之动满盈。

所谓“雷雨”,就是以经卦的卦象解释屯卦卦体的构成。雷,指下震;雨,指上坎。震为雷,坎为水,雨即水。所谓“动乎险中”,则是以经卦的卦德来解释屯卦卦体的组合之义。屯卦的下体为震,震的德性象征是动;屯卦的上体为坎,坎的德性象征为险,所以屯卦的卦体组合就体现出在危险中变动发展之一义。

又如泰卦的卦体为䷊,下乾上坤。《彖传》说:

“泰,小往大来,吉,亨。”则是天地交而万物通也,上下交而其志同也。内阳而外阴,内健而外顺,内君子而外小人:君子道长,小人道消也。

所谓“大地”、“上下”、“君子”、“小人”都是指泰卦上下体乾与坤两经卦的事物象征,乾为天、为上、为君子,坤为地、为下、为小人。泰卦的卦体组合表现了天与地、上与下、君子与小人一定的关系。所谓“内阳而外阴,内健而外顺”,内指别卦的下体,外指别卦的上体。阳、健,指经卦乾的德性象征;阴、顺指经卦坤的德性象征。《彖传》认为别卦卦体二经卦的不同组合,有着深刻的含义。所谓“交”、“消”、“长”就是通过分析泰卦二经卦的卦象和卦德而得出的别卦之德。

2. 阐释卦名卦义

《彖传》解经,往往由卦名而及卦义,从别卦卦名入手,推阐

一卦之旨。

其释卦名,或用义训,或用声训,或两者并用。加《师·彖》说:“师,众也。”师指军队,军队部属众多。所以用“众”这一特性揭示师卦卦名的涵义。《比·彖》说:“比,辅也。”《说文》:“比,密也,二人为从,反从为比。”所以说比卦卦名有辅弼之义。《需·彖》说:“需,须也。”需、须古音声韵皆同,以须释需,属于声训。《咸·彖》说:“咸,感也。”咸、感古音同,感从咸得声,以感释咸,是通过声音的联系,揭示咸卦卦名的意义。《习坎·彖》说:“习坎,重险也”。坎与险,古音相近;坎又有险义。这种解释,既有声音的联系,又有意义的联系,属于兼用声训、义训。《剥·彖》说:“剥,剥也。”这是说剥卦的卦名有剥落义。属于同字相训。

《周易》六十四卦中,全卦六爻系有卦名的,共十四卦;五爻系有卦名的,共十三卦;四爻系有卦名的,有十四卦;六爻不见卦名的,仅七卦。全经三百八十四爻,系有卦名的共有二百三十九爻。所以卦名作为一卦的标题,往往就揭示了全卦的主旨。

《彖传》以卦名为线索,直探卦义。其方法大致有二:

一是就别卦卦名本字进行推阐。如《谦·彖》说:

谦,亨,天道下济而光明,地道卑而上行。天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦。谦尊而光,卑而不可逾:君子之终也。

这时由卦名谦而阐发“谦”之美德,由天道而论及地道,由鬼神而论及人道,由尊者而论及卑者,强调“谦”德的普遍意义。《睽·彖》曰:

天地睽其事同,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也:睽之时用大矣哉!

这是揭示睽卦化“睽”为“合”的卦旨。睽义为对立、乖睽,但异中

有同,对立中有统一。天地一上一下是对立的,但它们化育万物的事理却相同;男女一为阳一为阴是不同的,但他们交感求合的心志却相通;天下万物尽管各有不同,但它们禀受天地阴阳气质的情状却相类似。总的说来,睽中有合,睽卦包含着深刻的哲理。这种对卦旨的阐释、发挥,都是扣住卦名睽字进行的。

二是就卦名之义进行论述。如《颐·彖》曰:

“颐,贞吉”,养正则吉也。“观颐”,观其所养也;“自求口实”,观其自养也。天地养万物,圣人养贤以及万民:颐之时大矣哉!

这是先揭示卦名之义为养,再从养字入手,阐释“养天下”的道理。《恒·彖》也是如此:

恒,久也。……“恒:亨,无咎,利贞”,久于其道也。天地之道,恒久而不已也;“利有攸往”,终则有始也。日月得天而能久照,四时变化而能久成,圣人久于其道而天下化成:观其所恒,而天地万物之情可见矣!

恒义为久,而恒久既是自然之道,也是圣人之道。因此恒卦的久义,实际概括了天地万物的性情。这两种方法,虽有直接和间接之别,但都是就卦名而论卦义。

3. 解释卦辞

解释卦辞,是《彖传》的主要工作。《彖传》对卦辞的阐释,其方法灵活,不拘一格。如《否·彖》:

“否之匪人,不利,君子贞;大往小来”,则是天地不交而万物不通也,上下不交而天下无邦也。内阴而外阳,内柔而外刚,内小人而外君子:小人道长,君子道消也。

这是先举出卦辞,再对卦辞作总体阐释。《泰·彖》、《观·彖》等都是如此。

又如《咸·彖》：

柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以“亨，利贞，取女吉”也。

这是先解释卦辞之义，随后再举出卦辞以印证。《大有·彖》、《晋·彖》、《旅·彖》、《巽·彖》等也是如此。这是第二种方式。

又如《蛊·彖》：

“蛊，元亨”，而天下治也；“利涉大川”，往有事也，“先甲三日，后甲三日”，终则有始，天行也。

这是先分别引出卦辞，再逐句进行阐释。这种方式最为常见，《蒙·彖》、《需·彖》、《讼·彖》等都是如此。

4. 解释别卦卦象

《周易》六十四卦的卦名卦义，也有少数与卦形之象有关。《彖传》的解释就揭示了这一点。如《噬嗑·彖》曰：

颐中有物曰噬嗑。

颐卦的卦形为☶，颐义为口腮，颐卦的卦形像口腮形状。噬嗑的卦形为☲，第三爻正像口腮中所含之物。所以《彖传》就以口腔中含有食物这一卦形之象来解释噬嗑卦卦名的意义。《鼎·彖》也是如此：

鼎，象也，以木巽火，烹饪也。

这是说鼎卦之名，来自“鼎”的形象。鼎卦的卦形为☲，初六爻像鼎之双足，六五爻像鼎之两耳，上九爻则像鼎盖，中间的九二、九三、九四三爻则像鼎腹之形。从整体上看鼎卦的卦形像一只鼎，而分别看，上下卦的卦象也含有用鼎烹饪之意。这些解释，应该说是非常生动的。

5. 剖析爻位爻义

卦辞是总说一卦大义的。而最能体现卦义的，则在一卦的

主爻。故《彖传》解释卦辞等，也兼取爻位、爻义。

《彖传》以爻位说经，主要术语有“中”、“刚中”。所谓“中”是指别卦的二爻或五爻，因为它们分别居于上、下经卦之中位。如《讼·彖》曰：

“讼：有孚窒惕，中吉”，刚来而得中也。

所谓“刚来而得中”，是说讼卦䷅与需卦䷄反对，讼卦的九二爻自需卦的九五爻而来占据下卦的中位。

所谓“刚中”，是指阳爻居中位。如《比·彖》说：

“原筮，元永贞，无咎”，以刚中也。

比卦的卦形为䷇，其九五爻居上卦之中位，九五爻是阳爻，阳爻居中，故称“刚中”。又中《困·彖》曰：

“贞，大人吉”，以刚中也。

困卦的卦形为䷮，居上卦、下卦中位的，均为阳爻，故云“刚中”。

《彖传》又以爻位和爻德说相结合以释经，提出了“正”、“正位”、“当位”、“得位”等概念。如《遯·彖》说：

“遯，亨”，遯而亨也；刚当位而应，与时行也。

遯卦的卦形为䷠，下艮上乾。所谓“刚当位”是指第五爻阳爻居之，阳爻居奇位，故称“当位”。《家人·彖》又说：

家人，女正位乎内，男正位乎外；男女正，天地之大义也。

家人卦的卦形为䷤，下离上巽。所谓“女正位乎内”，指内卦（即下卦）中位是阴爻居之，阴爻居偶位，故称“正位”。“男正位乎外”，是指外卦（即上卦）中位阳爻九五居之，阳爻居奇位，也称“正位”。内卦外卦中位都是阳爻居奇位，阴爻居偶位，故称“男女正”。如《涣·彖》说：

“涣，亨”，刚来而不穷，柔得位乎外而上同。

涣卦䷺与节卦䷻为反对卦。所谓“刚来而不穷”是指涣卦的九二自节卦的九五来，故亨通而不穷。所谓“柔得位乎外而上同”，是说外卦的第四爻是阴爻居之，阴爻居偶位，故称“得位”。相反，如果阳爻居偶位或阴爻居奇位，就称为“不当位”或“失位”。如《未济·彖》说：

虽不当位，刚柔应也。

未济卦䷿六爻中，三阳爻九二、九四、上九都居偶位，三阴爻初六、六三、六五都居奇位，故说“不当位”。《小过·彖》说：

刚失位而不中，是以不可大事也。

阳爻应居奇位，但小过卦䷽第四爻九四阳爻却居偶位，故说“刚失位”。

如果上、下卦的中爻是阳爻居奇位，阴爻居偶位的话，《彖传》就称为“中正”。如《讼·彖》曰：

“利见大人”，尚中正也。

讼卦䷅下坎上乾。下卦中位是六二，上卦中位是九五，它们都是阳爻居奇，阴爻居偶，而且又是中位，故称“中正”，是既居中又得正。《彖传》认为正者多吉，而“中正”尤其吉利。

从组成别卦的内外经卦相对的爻位关系着眼，《彖传》又有所谓“应”、“敌”的说法。如《比·彖》曰：

上下应也。

比卦䷇下坤上坎。它的六二爻是下卦之中爻，与上卦之中爻九五阴阳相配，“异性相吸”，故云“上下应也”。《恒·彖》曰：

刚柔皆应。

恒卦䷟下巽上震。它内卦的初六与外卦的九四、九二与六五、九三与上六，皆阴阳相配合，故曰“刚柔皆应”。如果别卦内、外卦相对应的爻位是同性，则称为敌。敌是应的反面。如《艮·彖》

说：

上下敌应，不相与也。

艮卦䷳下艮上艮。初六与六四、六二与六五、九三与上九的关系皆为同性，“同性相斥”，所以称为“敌应”，相互敌对，不相交往亲与。

从相邻爻位的关系着眼，《彖传》又有“乘”、“顺”、“志行”等说。所谓“乘”，就是指阴爻居于邻近的阳爻之上。如《夬·彖》曰：

柔乘五刚也。

夬卦䷪下乾上兑。其阴爻上六居于五阳爻之上，阴为柔，阳为刚，故曰“柔乘五刚”。所谓“顺”是指柔爻居于相邻的刚爻之下，有阴顺阳之义。如《巽·彖》说：

柔皆顺刚。

巽卦䷸下巽上巽。内卦初六爻居九二、九三爻之下，外卦六四爻居九五、上九爻之下，阴为柔，阳为刚，故曰“柔皆顺乎刚”。所谓“志行”，是指阳爻居于阴爻之上。如《小畜·彖》说：

健而巽，刚中而志行，乃亨。

小畜卦䷈下乾上巽。“刚中”指阳爻九五居外卦之中位；“志行”则指阳爻九五居阴爻六四之上。“志行”实质上不过是“顺”的另一种说法而已。

《彖传》分析爻位关系的意义，是想在一卦六爻中确定最能反映卦旨的主爻。《彖传》所论述的主爻，共有六十一个，出现在四十五卦中。据统计，九五为主爻的有二十四次，九二为主爻的有十三次，六五有八次，六二有六次，初九三次，六四与上九各二次，九四、六三与上六各一次，初六与九三则无。其中二或五爻为主爻者，共五十一次；其他仅十次。以阴爻为主爻者，共十八

次；阳爻为主者，共四十二次。由此可见，《彖传》贵“中”而且尤贵“刚中”。至于初、三、四、上爻也为卦主之例，王弼《周易略例·明彖》认为“一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣；五阴而一阳，则一阳为之主”，以少者为贵之理释之。而李光地《周易折中·义例》则认为是“成卦之主”，以与主卦之主相区别。其说也颇符合《彖传》。

6. 阐发易理

《象传》在易理的阐发上，有两个突出之点：一是以“时”的概念说卦；二是以“来”、“往”、“上”、“下”、“反”、“进”等词揭示易卦的反对相次之理。

所谓“时”，就是一卦当时的具体形势、环境与条件。王弼《周易略例·明卦适变通爻》说：“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也。”这就是说，每一个六画卦，都代表一“时”，都代表一个具体的事物，这个事物并不是孤立存在的，而是处在具体环境和条件下的事物。六爻，则是用来表现处于特定条件下此一事物发展变化的过程。所以，论卦首先要知“时”，不知“时”则无以论卦。“时”是制约爻的，卦“时”一变，六爻必随之而变，吉则反转为凶，凶亦反转为吉。如《泰·彖》说：

“泰，小往大来，吉，亨”，则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。

泰卦䷊下乾上坤。乾为天，天气在上而降于下。坤为地，地气在下而升于天。天地的这一升降交换位置，反映了阴阳相交和相通之义。对立双方可通达无阻。所以通达就是泰卦的卦“时”，泰卦这一卦就是用来表示处于通达无阻条件下的具体事物。而其六爻，则各以其所居之“位”的具体环境而适“时”变化。《否·彖》又说：

“否之匪人，不利君子贞，大往小来”，则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。

否卦䷋下坤上乾。坤为地而居于下，乾为天而居于上，阴阳截然对立而不相交，失去了统一性。由此可知，否卦之时就是闭塞不通，否卦这一卦就是用来表示处于否塞不通条件下的具体事物。其六爻，都是以其所处的位置或具体环境来论述如何由否塞不通而向通达发展。所以，卦时是六爻变化的前提，是决定、制约六爻的发展变化的。只有了解卦时，才能掌握一卦之旨，才能正确理解六爻的变化。

今本《周易》六十四卦的排列，按照一定的次序而组成三十二对。这三十二对卦在结构上有反对或相对两种关系。所谓反对，即孔颖达说的“复”。像泰卦䷊，下乾上坤，反转过来，就是否卦䷋，下坤上乾。又如损卦䷨下兑上艮，反转过来，就是益卦䷩下震上巽。也就是说，有反对关系的两卦，它们的爻位实际有着这样的关系：此卦的初爻就是彼卦的上爻，此卦的三爻就是彼卦的五爻，此卦的三爻就是彼卦的四爻等等。所谓相对，即孔颖达说的“变”。即相对的同—爻位上阴阳截然对立的一对卦。《周易》六十四卦除乾与坤、颐与大过、坎与离、中孚与小过这四组是相对关系外，其余五十六卦二十八组都是反转成偶的。对这些具有反对关系的卦组，《彖传》用了一些特殊的术语如“往”、“来”、“上”、“下”等来揭示其中的联系。

自上而下曰“来”。所谓“来”就指从其反对卦（即反转卦）的上卦爻位来到本卦的下卦爻位。如《讼·彖》说：

刚来而得中也。

讼卦䷅九二爻为阳爻，它本自其反对卦需卦䷄的九五爻下来，占据讼卦下卦的中位，所以说“刚来而得中”。

自下而上曰“往”。所谓“往”就是指从反对卦的下卦爻位，升到本卦的上卦爻位。如《蹇·彖》说：

往得中也。

蹇卦䷦的九五爻为阳爻，它本自其反对卦解䷧九二爻而上升，占据蹇卦上卦的中位，所以说“往得中也”。

“往”有时又称为“上”或“进”。如《贲·彖》说：

分刚上而文柔。

贲卦䷖的上九为阳爻，它本自其反对卦噬嗑䷔初九而上升，故说“刚上”。又如《渐·彖》说：

进得位，往有功也。

渐卦䷴的九五为阳爻，它本自其反对卦归妹䷵九二而上进，占据渐卦上卦的中位。“往有功”是对“进得位”的解释。“往”即“进”，“有功”即“得位”。所以说“往”有时又称为“进”。

“来”有时又称为“下”或“反(返)”，如《益·彖》说：

自上下下。

益卦䷩的初九为阳爻，它本自其反对卦损卦䷨的上九爻而下来，居于益卦下卦之最下，屈尊于本应为“下”的阴爻之下。又《复·彖》说：

刚反。

复卦䷗初九为阳爻，它本自其反对卦剥䷖的上九爻而下返。故“反(返)”、“下”即“来”。前人多以“爻变”或“爻之升降”来理解《彖传》此说，往往可通于此，而不可通于彼。如以反对卦为说，《彖传》之意就非常清楚了。

(二)《彖传》的思想

《彖传》的思想丰富而深刻，今从自然观、政治观、人生观三

个方面论述。

1. 自然观

《乾·彖》说：

大哉乾元！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。
大明终始，六位时成。时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

《坤·彖》说：

至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆；
含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。

这两段话，都是对乾、坤两卦卦辞“元亨利贞”的解释，既是解说乾、坤两卦的卦象，又是表达作者的世界观。

《乾·彖》的意思是，乾有元亨利贞的德行，其元之德为“万物资始乃统天”。就是说，万物赖乾元而始有，并统率天象。就筮法而言，乾卦六爻皆阳，皆为刚爻。阳爻初画，既是乾卦之始，又是六十四卦之始，故称其为“乾元”。“万物”指六十四卦象。“天”指乾卦象。阳爻统率乾卦，所以说“乃统天”。“云行雨施，品物流形”，是解释乾亨之德。其如同云行雨降，滋育万物，流动而成形。就筮法说，指阳爻散布于乾卦或其他六十二卦之中，无有阻塞。“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天”，是进一步解说乾卦的元亨之德。就筮法说，“大明”指阳爻，因为日为阳；“六位”指一卦六爻所处之位；“终始”指爻象的变动，始于初爻而终于上爻；“六龙”指乾卦六爻皆龙象；“时乘六龙”是说阳爻居于六爻之位，因时而不同；阳爻周流于乾卦六位之中，所以说“以御天”。“乾道变化，各正性命”是说万物因天道之变化，各得其应有的本性和寿命。从筮法上说，指乾卦六爻各有其意义，这是解释乾卦的贞德。“保合大和，乃利贞”是解释乾卦的利德，从筮法

上说,指乾卦六爻皆阳,无刚柔相杂、柔侵刚之象;其哲学意义是指天时节气的变化极其和谐,风调雨顺,万物皆受其利。“首出庶物,万国咸宁”是说乾卦居众卦之首,统率其它六十三卦,如同天居万物之上,王居万民之首,天下皆得安宁。

《坤·彖》的意思是说,坤卦也有元亨利贞之德。“万物资生乃顺承天”是说坤元之德。坤卦六爻皆阴,皆为柔爻,阴爻初画,为坤卦之始,辅助阳爻初画,形成六十四卦。故称其为“坤元”。“万物”指六十四卦。这是说万物赖坤元生长,坤元有顺天生物之德。“坤厚载物,德合无疆,含弘光大,品物咸亨”是解释坤之亨德。阴爻遍布于坤卦六位和众卦之中,所以说坤又有大地载物之德,广大无边,包含万品,万物皆得以通顺。“牝马地类,行地无疆,柔顺利贞”是解释坤卦又有利贞之德。坤卦阴爻有牝马之象,所以说它柔顺端正,周行上下,无不吉利^①。

《彖传》提出“大哉乾元,万物资始”,“至哉坤元,万物资生”的命题,以“乾元”、“坤元”为万物所以生、所以成的首要根据。这种“乾元”,“坤元”的内涵是什么呢?应该就是刚柔。刚柔是《彖传》的一个重要概念,它们既是卦象,也是爻象;既可决定卦位的性质,也可以决定爻位的性质;既是乾坤二元内在于事物的表征,又是决定事物体性的内在根据。就此而言,乾坤二元对于万物来说具有本原的意义。

“乾元”、“坤元”是如何生成万物的呢?《彖传》又提出了交感说。比如《泰·彖》说:“‘泰,小往大来,吉,亨’,则是天地交而万物通也。”认为万物的通顺是由于天气和地气的相交。《姤·彖》说:“天地相遇,品物咸章也。”认为万物的昌盛发展是由于天

^① 说详朱伯崑《易学哲学史》上册第二章第二节,北京大学出版社1986年版。

地阴阳的遇合。《咸·彖》说：“天地感而万物化生……观其所感，而天地万物之情可见矣。”人为天地二气的交感造成了万物的化生，交感是大地万物之情。

《象传》还提出盈虚消息说。《易》是变易之书，《彖传》将变易之理，凝聚在盈虚消息说里。《丰·彖》说：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎！”这是说日中则西斜，月满则亏损，天地万物有盈有虚，时消时长，不但人类如此，连鬼神也是这样。这实际就是说，从自然到社会，一切都是运动变化的。所以《剥·彖》主张君子要以“消息盈虚”为贵，要懂得事物变易是“天行”，是自然之理。

对事物的消息盈虚，《彖传》认为是有规律的，而这种规律，人们又是可以认识和掌握的。为此，《彖传》提出了恒久说。《恒·彖》曰：

“恒，亨，无咎，利贞”，久于其道也。天地之道恒久而不已也。“利用攸往”，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。

这是通过阐释恒卦卦辞说明事物的变动有其法则，其法则永恒不改。掌握了事物变化的这种永恒法则，人就可以与天地参，就可以看到大地万物的真实情况。

在此基础上，《豫·彖》还提出了顺动说：

豫，刚应而志行，顺以动，豫。豫，顺以动，故天地如之，而况“建侯行师”乎？天地以顺动，故日月不过而四时不忒。

圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉！

豫卦的卦形为䷏，坤下震上。坤的德性象征为顺，震的德性象征为动。故说“顺以动”。从上下经卦这一德性象征的组合中，《彖

传》引申出了顺规律而行动的认识,认为天地之功、圣人之业,都成于顺规律而动。这种对自然界和人类社会规律性的认识,应该说是很深刻的。

2. 政治观

《彖传》政治观的核心特征一般都认为是“法天治人”,其实,这是很不够的,《彖传》政治观还有法天因人的一面。《彖传》认为,天道是最根本的规律,人道与天道有其同一性。因此,人道必须效法天道。于是就提出了“圣人以神道设教”的命题。《观·彖》说:“观天之神道,而四时不忒;圣人以神道设教,而天下服矣。”神道,指天象变化的规律。称其为神,是赞叹其功能之神妙。圣人效法天象变化之道而设教于天下,天下万民于是就会纷纷顺服。在《贲·彖》中,又提出了“法天因人”说:“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”观察天文日月星辰交错的现象就能察知四时寒暑相代的规律,观察人类文明礼仪各有其分明的现象,就可以教化天下,使人人能具备高尚的道德品质。可以说,“观乎天文”就是法天,“观乎人文”就是因人^①。

从法天因人出发,《彖传》的政治观表现出两重性。一方面它强调尊卑等级,《泰·彖》说:“内阳而外阴,内健而外顺,内君子而外小人。”阳健、阴顺再配上君子、小人,诸如此类的层次对应关系,把君臣、父子间的主从、上下依附关系说成是自然的,从而把这种人间的关系绝对化、固定化,赋予不可抗拒的性质。《家人·彖》说:

女正位乎内,男正位乎外;男女正,天地之大义也。家有严君焉,父母之谓也。父父,子子,兄兄,弟弟,夫夫,妇

^① 说详金景芳、吕绍纲《周易全解》第168页,吉林大学出版社1989年版。

妇，而家道正；正家而天下定矣。

这种“正家而天下定”的观点，实际是以尊卑有序说为前提的。反映在筮法上，即以尊者为阳，卑者为阴，阴顺阳则吉，阴乘阳则不吉。也就是说，卑者应顺从尊者，不能凌驾于尊者之上。尊者要靠卑者侍奉，卑者要听从尊者的指挥。

另一方面，天道的盈虚变化也给《彖传》以深刻的启发，因而它又提出了变革说。《革·彖》曰：

革，水火相息……“己日乃孚”，革而信之；文明以说，大亨以正，革而当，其悔乃亡。天地革而四时成；汤武革命，顺乎天而应乎人：革之时义大矣哉！

推行变革能取信于众，变革得当，一切悔恨都将消亡。四时的交替是变革，政权的转移也是变革。《象传》肯定汤武革命，说它们顺乎天时，合乎人心，这种变革说在政治思想史上的影响是巨大的。

但是，《彖传》肯定变革，并不是为了否定尊卑等级制度；相反，它是在维护尊卑等级制度的前提下而提倡变革的。为了防止这种制度被革掉，《彖传》提出了一系列民本政治说。如《大畜·彖》说的“尚贤”和“养贤”；《颐·象》说的“圣人养贤以及万民”；《节·彖》说的“不伤财，不害民”，《损·彖》和《益·彖》甚至提出了“损上益下”的命题，主张节制在上者对在下者的剥削压迫。这些“尚贤”、“养贤”、“不害民”和“损上益下”的命题，是《彖传》政治学说中最富有积极意义的观点。

3. 人生观

《彖传》的人生观，最突出的就是其尚中守正说和好谦说。

儒家以中庸之德为美，中是行事的原则，正确处世的标准。《彖传》以中、正之德为善，所以常以中、正来解释吉凶的原因。

如《讼·彖》说：“利见大人，尚中正也。”《离·彖》：“柔丽乎中正，故亨。”《解·彖》：“其来复吉，乃得中也。”从筮法来看，中是指别卦的二、五位，正是指阳居奇，阴居偶位。从义理上而言，中为行之中，正为位之正，都是对君子之德的要求。《观·彖》云：“中正以观天下。”《姤·彖》云：“刚过中正，天下大行也。”都是视“中正”为君之德，以“中正”为其理想人格的要求。

《谦·彖》又提出恶盈好谦说：

谦，亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。

谦尊而光，卑而不可踰：君子之终也。

日月损其盈满，正是增益其减损，因为虽日中而西下，月满而亏，但日落又会复升，月亏又会复圆，此是天道之谦；大地改变其高丘的地势，却流布水土沟洼之中，使其丰满，这是地道之谦；鬼神降灾于骄盈者，却赐福于谦退者，此是鬼神之谦；人类厌恶骄满之人，却爱好谦虚之人，此是人道之谦。总之，能谦之人，尊者愈光大，卑者则不可被人凌越，君子有谦的美德，总有好的结果。这种恶盈好谦的人生观，是从其盈虚消息的自然观中推阐出来的。既是人类长期生活经验的总结，又具有易学思维的特征。

三、《象传》的体例和思想

《象传》为今本《易传》七种中的第二种作品，分为《大象传》和《小象传》。《大象传》六十四条，分别解释《周易》六十四卦的卦名和卦义；《小象传》三百八十六条，分别解释《周易》三百八十六条爻辞和用辞。

在通行本《周易》中，《大象传》和《小象传》分别附于每一卦

的卦辞之下(在《彖传》后)和爻辞之下,只有乾卦特殊。这种分传于经的方法,和《彖传》一样,并非《象传》的本来面目。

《大象传》和《小象传》并非出于一时一人之手。因此,我们就分别来谈它们释经的体例和从中表现出来的思想。

(一)《大象传》的体例和思想

《大象传》分析别卦的卦象,主取象说,并根据别卦的卦名、卦义发挥其政治观和人生观。

1.《大象传》的体例

《大象传》语辞简练,其六十四条皆由两段话组成,如《遯·大象》:“天下有山,遯;君子以远小人,不恶而严。”《晋·大象》:“明出地上,晋;君子以自昭明德。”

第一段话是分析别卦的卦象并由此点出卦名,第二段话是讲君子等观象而获得的政治和道德启示。我们先来看它是怎样地解释别卦的卦体和卦名的。

《遯·大象》所谓“天下有山”,是根据八经卦的取象来解释别卦上、下二体的构成。遯卦的卦形为䷠,上乾下艮。上卦乾的取象为天,下卦艮的取象为山,山在下卦,天在上卦,故云“天下有山”。

《晋·大象》所谓“明出地上”,也是根据八经卦的取象来解释晋卦上、下二体的构成。晋卦的卦形为䷢,上离下坤。上卦离的取象为明,明即火,即日;下卦坤的取象为地。明在上卦,地在下卦,犹如太阳出现在地面上,故云“明出地上”。

《周易》六十四卦有八个别卦是由两个同样的经卦相重而成的,它们是乾、坤、震、巽、习坎、离、艮、兑。《大象传》对它们的解释,也是从经卦的取象上着眼的,如《习坎·大象》:“水洊至,习

坎。”习坎的卦形为☵，上坎下坎。坎的取象为水，洊就是再，两。习坎是由两个经卦坎组成的，故云“水洊至”。比较特别的是《大象传》对乾、坤两卦的解释：“天行，健。”“地势，坤。”“天行”和“地势”都是从乾、坤经卦的取象上来解释别卦二体的组成的。乾为天，“天行”是说别卦乾是由天象之阵行组成的。行有阵行，行伍之义。坤为地，“地势”是说别卦坤是由地象之势构成的。一说谓，“天行健”，谓天体运行刚健；“地势坤”，谓地势处于柔顺。

《大象传》基本上没有八经卦的德性象征之说，只有《乾·大象》的“天行健”例外。如上所述，我们认为“天行”乃是指别卦乾的上下二体，因此，“健”也应是卦名而非指卦德。在马王堆三号汉墓出土的帛书《周易》经传中，乾字都写作键，“君子终日乾乾”之“乾乾”也写作“键键”。键即健之通假。所以《大象传》与帛书是一致的，键应为卦名。

《大象传》八经卦的事物象征（即取象）基本上都同于《彖传》，不同的只有《蒙·大象》“山下出泉，蒙”和《屯·大象》“云雷，屯”中坎的取象。蒙卦的卦形为☶，上艮下坎。艮为山，坎为水。《大象传》以坎为泉，泉、水名异实同。屯卦的卦形为☵，上坎下震，震为雷，坎为水。《大象传》以坎为云，云乃水气所聚，云、水名异义通。所以，《大象》的取象与《彖传》实质上是一致的。

《彖传》分析别卦的卦象组合一般都是由下而上，这当出于《大象》的影响。如《蒙·彖》曰：“山下有险，险而止，蒙。”《蒙·大象》作：“山下出泉，蒙。”“山下有险”与“山下出泉”都是分析别卦之象，皆由上卦而及下卦；而“险而止”，却是分析别卦卦德，故从下卦而及上卦。《大象传》分析别卦只言卦象，不涉及爻辞，所以它以常规由上而下释卦体。而《彖传》解释卦德时，卦德与卦辞有关，而卦辞又与爻辞相关，所以《彖传》就不能不遵爻辞之次

序,由初而上。到单纯地讲卦象时,《彖传》就同于《大象传》了。又如《需·大象》说:“云上于天,需。”《彖传》曰:“险在前也,刚健而不陷。”所谓“险在前”是就卦体之象而言的,故同于《大象传》坎为云,为险;“刚健而不陷”就卦德而言的,故从内至外。由此可见,是《彖传》的取象说有取于《大象传》,而非《大象传》有取于《彖传》。

《大象传》先言别卦卦体的组成,再点出卦名,实际是想通过分析卦体之象来解释卦名之义。如《讼·大象》说:“天与水违行,讼。”这是说天向西转,水往东流,二者相违而行,像人彼此两相乖戾,互相矛盾,所以导致争论。这是从卦象的组合来分析讼这一卦名的得名原因。又如《晋·大象》曰:“明出地上,晋。”晋者,进也。所谓“明出地上”,是从组成晋卦的两个经卦(上离下坤)的取象而言的。明,指日。卦象的组合有太阳从地面上的升起之意,以此来解释晋卦卦名的意义。凡此种种,都是说六十四卦卦名之义,都由卦象而生。

《大象传》的第二段话大部分以“君子以”开头,少数则称“先王以”或“后以”,是作者对卦义的阐释。这段话与第一段话有着密切的联系。也就是说《大象传》对卦义的阐释,或是来源于卦象之义,或是来源于卦名之义。《观·大象》曰:“风行地上,观;先王以省方观民设教。”“省方观民设教”这一卦义本于卦名观,省、观都有察之义。又如《大畜·大象》曰:“天在山中,大畜;君子以多识前言往行,以畜其德。”“多识前言往行”之“多”,取义于卦名大畜之“大”,由“大”引申而来;“以畜其德”,取义于卦名大畜之“畜”字。《艮·大象》曰:“兼山,艮;君子以思不出其位。”艮为止,而“思不出其位”,则是知思有所止。其他如师卦、震卦、恒卦、颐卦、小过等卦义的解释,也多如此。

除了根据卦名阐释卦义之外,《大象传》还从别卦卦体之象取义为说。如《震·大象》曰:“洊雷,震;君子以恐惧修省。”“洊雷”为别卦震之象,震上下卦皆为震,震为雷。古人以雷为天威之降,有警恶惩奸之义,所以说君子观震卦之象有“恐惧修省”之心。又如《泰·大象》曰:“天地交,泰;后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。”泰卦上地下天,所谓“天地之道”、“天地之宜”之说皆从泰卦上下体之象而来。其他如噬嗑、丰、贲、离、晋、明夷、革、旅、同人、未济、姤、巽、鼎、渐等卦的卦义,也皆如此。

《大象传》从别卦卦体、卦名中摄取卦义,有一明显特点,就是只从正面立言,不谈其负面意义。卦辞、爻辞本来有吉有凶,或者说是吉凶相半,而《大象传》所言之卦义却没有不吉的。比如剥卦、明夷卦,都是凶卦。但《大象传》却说:“上以厚下安宅”,“君子以莅众,用晦而明”。人称是凶中取吉。卦虽然凶,但人谋是起决定作用的,只要人为恰当,凶也能化吉。古人说:“《易》为君子谋,不为小人谋。”《大象传》对卦义的阐释,尤为明显。这也可以说是一种正面引导吧。

2.《大象传》的思想

《大象传》的思想是纯粹的儒家思想,基本上可分为政治和人生观两部分。

《大象传》的政治观基本上是儒家的民本论。《师·大象》曰:“君子以容民畜众。”“容民畜聚”就是养民以得众。师卦是讲王者用兵之道的,所谓“容民畜众”也就是民为兵本之意。《谦·大象》说:“君子以裒多益寡,称物平施。”“裒多益寡”与“损上益下”意同,“称物平施”就是权衡各种事物,公平地施予,这对民应该是有利的。《剥·大象》说:“上以厚下安宅。”这是说君主只有厚下,恩加百姓,才能“安宅”,巩固统治。

除了“容民畜众”、“哀多益寡”、“厚下安宅”这些德治主义的主张外,《大象》又有法治的观点。如《噬嗑·大象》提出了“明罚敕法”说,《丰·大象》有“折狱致刑”说,但从“明慎用刑”(《旅·大象》)、“赦过宥罪”(《解·大象》)、“议狱缓死”(《中孚·大象》)诸说来看,《大象》法治主张还是本于儒家的民本思想。

《大象》对卦义的阐述,多取道德教训义,特别强调道德修养。为此,它提出了“育德”(《蒙·大象》)、“崇德”(《豫·大象》)、“厚德”(《坤·大象》)诸说。

如何“崇德”呢?《大象》提出了“修省”的主张。《震·大象》说:“洊雷,震;君子以恐惧修省。”“修省”就是检查、反省自己的行为。《蹇·大象》说:“山上有水,蹇;君子以反身修德。”“反身”就是检查自己,看自己的行为有没有过错。“修德”,就是有过则改,无则加勉。《益·大象》说得更明白:“风雷,益;君子以见善则迁,有过则改。”“见善则迁”就是“见贤思齐”,勇于积极地向贤者学习。这样,就能做到“顺德,积小以成高大”(《升·大象》)。

此外《大象传》还提出“自强不息”(《乾·大象》)说,“厚德载物”(《坤·大象》)说,“独立不惧、遁世不闷”(《大过·大象》)说,“远小人”(《遯·大象》)说等。这些主张,都是阐发儒家的修养工夫论,对后人都有很大的影响。

总之,《大象》解经的特点,前半句讲天道,后半句讲人事。认为天道与人事有同一性,故因天道而明人事。

(二)《小象传》的体例和思想

《小象传》是解释爻辞的,其解说分为取义说和爻位说两种,其思想主要是关于修养论、伦理论和政治论方面的。

1.《小象传》的体例

《小象传》释爻辞以爻位说为主,同时也采取义说,这两种方

法交集在一起。具体可分为阐明易理、训释字义、阐释爻德、注释爻位、阐释爻义五种，现分述如下。

(1) 阐明易理

《小象传》以反对、时为重要的易理，在解释爻辞中，很注意突出这些观念。如《睽·六五·小象》说：

“厥宗噬肤”，往有庆也。

“往有庆”是说睽卦䷥六五爻是从其反对卦家人䷤六二爻上升而来，而与外卦九二遇合，睽卦六五“得中而应乎刚”，既占据上卦的中位，又与下卦九二阴阳相应，所以说“有庆”。又如《益·六二·小象》曰：

“或益之”，自外来也。

益卦䷩的反对卦为损卦䷨，益卦的六二爻就是损卦的六五爻，所以两爻的爻辞都有“或益之十朋之龟，弗克违”之语。损卦六五爻居外卦之中，变为益卦的六二爻则为内卦之中。所以说益卦六二爻是“自外来”，是自损卦六五爻而来。《小象传》的这些解释，正揭示了《周易》反对卦的关系。其“来”、“往”之义与《彖传》同。

《小象传》也屡以“时”的观念来解释爻辞。如《坤·六三·小象》：“含章可贞，以时发也”。《井·初六·小象》：“旧井无禽，时舍也。”“时发”就是说可发则发，惟其时之宜。只要时机一到，“含章”就可以发挥作用。“时舍”就是说为时所暂弃。但“旧井”只要加以修治，时机一到，又可以有用。

(2) 训释字义

《小象传》对字义的解释，方法很灵活。如《乾·九四》：“或跃在渊，无咎。”《小象》曰：“或跃在渊，进无咎也。”以“进”释“跃”。又如《屯·六二》：“女子贞不字，十年乃字。”《小象》说：“十年乃

字,反常也。”以“常”释“贞”,贞为正,正即常。又如《离·六五》:“出涕沱若,戚嗟若,吉。”《小象》说:“六五之吉,离王公也。”六五爻辞之所以吉,是因为它附丽、凭借于王公的尊位。这是由离卦的卦名引申为释,离,即附丽。

(3) 阐释爻德

爻德,指爻的德性象征。《小象传》以阴阳、刚柔、顺、从等概念来解释爻性。如《乾·初九·小象》说:“潜龙勿用,阳在下也。”“阳”指初九。《坤·初六·小象》说:“履霜坚冰,阴始凝也。”“阴”指六,“始”指初。阴阳又称为刚柔。《大过·初六·小象》说:“藉用白茅,柔在下也。”以“柔”释爻德,用法和“阳在下也”同。《屯·六·小象》又说:“六二之难,乘刚也。”“乘刚”指阴爻六二凌驾于阳爻初九之上,“刚”指阳爻。从柔又引申出“顺”、“从”等说。如《鼎·初六·小象》说:“利出否,以从贵也。”《涣·初六·小象》说:“初六之吉,顺也。”称“顺”、“从”的,都是阴爻,可知其是从阴、柔等德性象征引申出来的。

(4) 诠释爻位

《小象传》对六爻之位,有许多不同的说法。对初爻,称为“始”、“下”、“卑”、“穷”。如《乾·初九·小象》说:“潜龙勿用,阳在下也。”“下”指初爻,因为它居卦之最下。又如《坤·初六·小象》说:“履霜坚冰,阴始凝也。”“始”也指初爻,因为初爻为卦之始。《谦·初六·小象》说:“谦谦君子,卑以自牧也。”“卑”既是释“谦谦”之义,也是解释爻位。因为初爻在一卦之最下,下即卑。《豫·初六·小象》说:“鸣豫,志穷凶也。”“穷”,即极。初六在一卦之极,居最下,故亦称“穷”。

《小象传》又以“疑”、“反复”等称三、四爻。如《乾·九三·小象》说:“终日乾乾,反复道也。”“反复”有犹豫不决之意,故又称

之为“疑”。如《贲·六四·小象》：“当位疑也。”《损·六三·小象》：“一人行，三则疑也。”这里“反复”、“疑”等词，都是结合其爻位而言的。

对上爻，《小象传》又称之为“上”、“亢”、“穷”、“终”、“盈”。如《井·上六·小象》：“元吉在上，大成也。”《恒·上六·小象》：“振恒在上，大无功也。”“上”皆指上爻。《小过·上六·小象》：“弗遇过之，己亢也。”《坤·上六·小象》：“龙战于野，其道穷也。”“穷”、“亢”同义，都有极高之意，皆指上爻。《否·上九·小象》讲“否终则倾”，《乾·上九·小象》讲“盈不可久”。“盈”即满，与“终”和“穷”同义，皆指上爻而言。

(5) 阐释爻义

对于六爻之义，《小象传》一是从爻位进行解释，二是从爻际关系进行解释。

从爻位解释爻义，《小象传》有得中、当位等说。如《巽·九二·小象》说：“纷若之吉，得中也。”九二是阳爻居内卦中位，故曰“得中”。这是以“得中”解释爻辞之“吉”。“得中”又可称为“得中道”。如《解·九二·小象》：“九二贞吉，得中道也。”这是以“得中道”即居中位解释爻辞称“贞吉”的原因。又可简称为“中”。如《复·六五·小象》：“敦复无悔，中以自考也。”所谓“中”，即指六五爻居复卦上卦之中位。总之，二、五爻为内、外卦之中，《小象传》认为中爻为吉。

当位是指阴爻居偶位，阳爻居奇位。《小象传》常以是否当位来说明爻辞的吉、凶、悔、吝、无咎。如《涣·九五·小象》：“王居无咎，正位也。”爻辞之所以说“无咎”，就是因为九五位正，阳爻居于奇位。《临·六四·小象》：“至临无咎，位当也。”爻辞之所以“无咎”，是因为六四以阴爻居于偶位。相反阴爻居奇位，阳爻居

偶位就称为“失位”，“位不当”。“失位”、“位不当”就有悔、有凶。

《小象传》以得中、当位为吉辞之条件，那么，既得中，又当位之爻，自然就是吉利了。《讼·九五·小象》：“讼元吉，以中正也。”中正，就是既居中又当位，九五是阳爻居奇位，又为外卦之中，所以爻辞称“元吉”，即至为吉祥。

从爻际关系来解释爻辞之义，《小象辞》有应、敌、乘、承、志行等说，与《彖传》解释卦辞是一致的，此不赘述。

《小象传》的用辞习惯也颇值得我们注意。《小象传》引用爻辞，为了简练或押韵，往往省略原文，有时甚至不成辞句。如《否·初六》：“拔茅茹以其汇。贞吉，亨。”《小象传》却作：“拔茅贞吉，吉在君也。”“拔茅贞吉”是引爻辞，却省去七个字。又如《无妄·九五》：“无妄之疾，勿药有喜。”《小象传》作：“无妄之药，不可试也。”这种引用，有断章取义之嫌，实不可取。

为了使句式整齐，凑足音节，《小象》引用爻辞又有增字的现象。如《需·九二》：“小有言，终吉。”《小象》作：“虽小有言，以吉终也。”增加一“虽”字。又如《复·初九》：“不远复，无祇悔”。《小象》作：“不远之复，以修身也。”也增加一“之”字。这些现象，我们读《小象传》都必须加以注意，才不致造成误解。

2.《小象传》的思想

(1) 政治观

《小象传》的政治观基本上也是民本思想。它一方面主张君要亲民、惠民，另一方面也主张民要尊君、从君。如《观·九五·小象》：“‘观我生’，观民也。”是说在上者要通过观察民风来自我审察。《屯·初九·小象》：“以贵下贱，不得民也。”是说在上者要礼遇在下者，尊重在下者，方能得到人民的拥护。《谦·九三·小象》：“劳谦君子，万民服也。”这是说统治者只有勤劳民事，谦虚

待人,才能使广大百姓服从。《颐·六四·小象》:“颠颐之吉,上施光也。”主张在上者要施泽下民,以舒民困。与这种“得民”的主张相联系,《小象传》又提出“尚贤”说。《观·六四·小象》:“‘观国之光’,尚宾也。”“尚宾”,即指礼尚宾贤。

但是,这种重民尚贤的观点又是以维护尊卑等级制度为前提的。《小象传》以爻位说解《易》,以居中位为贵,以阴承阳、阳乘阴为吉,突出地表现其对等级制度的肯定。如《讼·六三·小象》:“食旧德,从上吉也。”《蹇·上六·小象》:“利见大人,以从贵也。”《家人·六四·小象》:“富家大吉,顺在位也。”总之,对在上者、对君“顺”、“从”,就是吉;否则,就是凶。

(2) 人生观

在家庭关系上,《小象传》有浓厚的男尊女卑的观念。《恒·六五·小象》云:“夫子制义,从妇凶也。”认为一家之中,应以夫为主,否则就会不吉。《家人·六二·小象》:“六二之吉,顺以巽也。”爻辞认为女子居家,只能主“中馈”之事。《小象》则认为女子以“顺”、“巽(逊)”为德,实际上赞同爻辞的观点。《恒·六五·小象》又说:“妇人贞吉,从一而终也。”指妇人当终身只从一夫,以此为“贞吉”。在男女相配问题上,《小象》认为男必须长于女。如《大过·九二·小象》就说:“老夫得其女妻,无不利。”老夫少妻,没有不吉利的。同卦《九五·小象》却说:“老妇士夫,亦可丑也”。老妻少夫,则以为是可丑之事。

在道德修养上,《小象传》明确提出了“修身”的主张。《复·初九·小象》说:“不远之复,以修身也。”《家人·上九·小象》也说:“威如之吉,反身之谓也。”《复·六五·小象》也说:“敦复无悔,中以自考也。”“反身”,即反躬自问;“自考”,即自省。如何修身呢?《小象传》屡言“中正”,这既是指爻位关系上的居中得正,也是要

求君子言行要谨守中道，不偏不倚。

四、《文言传》的体例和思想

《文言传》为今本《易传》的又一篇，又称为《文言》。“文言”，即“文饰乾、坤两卦之言”。因为乾、坤两卦为《易》之门户，在《周易》六十四卦中意义重大、地位突出，所以特意加以文饰解说，以作为训释其他六十二卦的榜样。

在汉石经本中，《文言》在《系辞》后，为《易传》的第四种第九篇。在今本《易传》中，它依卦一分为二，分别附于乾、坤两卦之后，居于《彖传》、《象传》之末。

《文言》是解释乾、坤两卦的卦爻辞的。《乾文言》，朱熹《周易本义》分为六节，其中第一、第五节解释乾卦卦辞，其他四节解释乾卦爻辞。《坤文言》，朱熹《周易本义》分为两节，第一节解释坤卦的卦辞，第二节分别解释坤卦各爻的爻辞。下面，我们分别来谈《文言传》解经的体例及其思想。

1.《文言传》解经的体例

《文言》解释卦辞，大致有两种形式。一是对卦辞逐字进行训释。如《乾·文言》第一节：

元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事，君子行此四德者，故曰“乾：元、亨、利、贞”。

这是首先解释“元、亨、利、贞”四字的意义，再分别从中引申出君子的四德，以君子之德来诠释卦辞。

二是发挥卦辞的大义。如《坤·文言》第一节：

坤至柔而动也刚，至静而德方。后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎！承天而时行。

这里并没有对坤卦卦辞逐字逐句加以解释，而是抓住坤柔、静、顺的特点进行阐述、发挥。《乾·文言》第五节阐释乾卦卦辞也是如此。其说与《彖传》非常接近，以致人们认为它有承袭《彖传》的痕迹^①。

对爻辞的解释，《文言》大致有四种方式。

一是问答式，先引爻辞，然后再以“子曰”作答。《乾文言》第二节解释初九至上九爻辞都是如此。如：

初九曰“潜龙勿用”，何谓也？子曰：“龙德而隐者也。

不易乎世，不成乎名，遯世无闷，不见是而无闷；乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，‘潜龙’也。”

这种以“子曰”解《易》的形式与《系辞传》“子曰”解《易》的形式相同，特别是解释乾上九爻辞部分，与《系辞》的“子曰”全同。这说明《文言传》与《系辞传》有着相同的材料来源。

二是定义式，先引爻辞，然后用简短的几个字像下定义似的直接进行说明。《乾文言》第三节、第四节都是如此。

“潜龙勿用”，下也；“见龙在田”，时舍也……

其句式和语气，都类似《小象传》。

三是引证式，先正面立论，再引爻辞证明其论点。《乾文言》的第六节，《坤文言》的第七节都有。如《乾文言》：

君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。《易》

曰“见龙在田，利见大人”，君德也。

这是先正面立论，再阐释爻辞的意义。又如《坤文言》：

^① 如朱伯崑《易学哲学史》上册第二章第一节。

天地变化，草木蕃；天地闭，贤人隐。《易》曰：“括囊，无咎无誉。”盖言谨也。

这里与其说是解释爻辞之义，还不如说是引用爻辞来证明自己的观点。

四是重点注释式，扣住爻辞一些重要的辞、字进行解释，发挥。《乾文言》第六节、《坤文言》第二节都有。如《乾文言》：

九四重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故“或”之。“或”之者，疑之也，故无咎。

《坤文言》：

君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业：美之至也！

《文言》没有对卦体的分析，但对乾、坤两卦的事物象征和德性象征都有论述，以乾为天，以坤为地；以乾的德性为刚健中正，以坤的德性为柔顺静方。其中，中正、静方是《文言》在卦德方面的新见解。而坤的德性又有“动也刚”的一面，与《系辞传》所说“夫坤，其静也翕，其动也辟”是一致的。“动也辟”就是“动也刚”。这种提法，不见于《易传》的其他篇。但比较而言，这些卦德，象征的意义少，而形容的作用多。

在爻象方面，《文言》也是以一为阳、为刚，以--为阴，为柔，与《易传》的其它篇同。

在爻位方面，《文言》有上中下位、当位、相应、重刚、天地人位的观念，现分述如下：

第一，上中下位：初爻所居为下位，上爻所居为上位，二、五两爻所居分别为两经卦的中位。《文言》由这种爻位观念而发展出来的词语有：下、潜藏、贵、高、穷、极、中、正中等。如《乾文言》：“‘潜龙勿用’，下也。”“‘潜龙勿用’，阳气潜藏。”“下”、“潜

藏”都是就初爻而言的，初爻在一卦的最下，故说“潜藏”。又如《乾文言》：“上九曰：‘亢龙有悔。’何谓也？子曰：‘贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。’”“‘亢龙有悔’，穷之灾也。”“‘亢龙有悔’，与时偕极。”这里的“贵”、“高”、“穷”、“极”都是就上爻而言，上爻在一卦的最上，故有这些说法。又如《乾文言》：“九二曰：‘见龙在田，利见大人。’何谓也？子曰：‘龙德而正中者也。’”“九三重刚而不中。”《坤文言》：“君子黄中通理，正位居体（即位居正位）。”“正中”指九二刚爻居中位。“不中”，不居中位，中指下卦之中位。“正位”指上卦之中位。

其二，当位：如《乾文言》所说“贵而无位”，即指上九以阳爻居偶位，“无位”即不当位。

其三，相应：上引《乾文言》“高而无民，贤人在下位而无辅”，就是指上九与九三不能相应，二阳爻相敌。

其四，重刚：是说阳爻与阳爻相重。如《乾文言》所说：“九三重刚而不中。……九四重刚而不中。”即指九三与九二相重，九四与九三相重。

其五，天地人位：以第五爻为天位，第二爻为地位，第三爻为人位。如《乾文言》：“‘飞龙在天’，乃位乎天德。”“位乎天德”，指居于乾卦九五爻，这是以第五爻为天位。又如《乾文言》所说“上不在天，下不在田，中不在人”。“不在天”，指不居于第五爻；“不在田”，指不居于第二爻，田即地；“不在人”，指不居于第三爻^①。

2.《文言传》的思想

《文言传》的思想主要表现在自然观和人生观方面。

在自然观方面，《文言传》提出了“阳气”说。《乾文言》说：

^① 说详戴琰璋《易传之形成及其思想》第三章第二节，（台湾）文津出版社1989年版。

“潜龙勿用”，阳气潜藏。

这里，以“阳气”解释乾卦的阳爻。以此类推，阴爻就是阴气。所以《文言传》实际上内涵以阴阳二气说来解释阴阳爻，乾、坤与刚、柔就是阴阳二气。《文言传》的这一思想，极具有理论意义。

在人生观方面，《文言传》认为人具有参赞天地之化育、与天地合德的能力。《乾文言》说：

夫“大人”者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

“先天”，谓先于天时的变化而行事。“后天”，指在天时变化之后行事。这是说，作为理想人格的圣人，掌握了《周易》的法则，其德行则与天地日月的变化相一致，既可以预测天时，又可以顺应天时而行动。

怎样才能实现理想人格呢？《乾文言》强调“进德修业”。如何“进德修业”呢？《文言传》也提出了一些方法。《乾文言》说：

忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。

要以忠诚信实，以增进道德；言辞出于诚心，以加强修养。又说：

君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。

要依靠学习来积累知识，靠发问来辨决疑难，以宽阔的胸襟来处世，以仁慈之心来行事。《坤文言》又说：

君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。

不但要“道问学”，而且还要“尊德性”，二者不能偏废。

《文言传》还提出一套处世的理论：

“亢”之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎！知进退存亡，而不失其正者，其唯圣人乎！

这是说，亢龙之所以有悔，是只知晋升，不知引退；满足于现状，不懂得有丧失的危险。圣人却不如此，知道进退存亡相互转化之理，所以能取中道，进时知退，得时知丧，存时知亡。这种处世方法，是以其辩证思维为前提的。

五、《系辞传》的体例和思想

《系辞传》又称《系辞》，是今本《易传》的第四种，分为上、下两篇。朱熹《周易本义》又将每篇分为 12 章，其说可从，在汉石经本中，它居《文言传》之前，《彖传》、《象传》之后。

“系辞”之名有两种不同的涵义：一是指系卦爻辞于卦爻象之下，一是指总论所系之卦爻辞的大义。《系辞传》通论《易传》和筮法大义，对一些重要的观念和爻辞作了重点诠释，用的显然是后一义。下面，从三个方面分述其内容。

（一）论占筮的原则和体例

《系辞传》论占筮的原则和体例，其内容有两方面，一是对卦爻辞的意义及其卦象爻位等的解释，一是论揲蓍求卦的过程。

我们先来看第一个方面。

对卦爻辞的意义及其卦象爻位的解释，《系辞传》有取义说、取象说、爻位说。

《系辞传》属通论性质，它没有提卦位，也没有逐卦讨论卦象，只不过在议论时，运用了一些卦象观念而已。它以乾为天，以坤为地，这是运用取象说，指出乾、坤两经卦的事物象征。比如说：“天尊地卑，乾坤定矣。”它又以乾为刚、健、阳，以坤为柔、顺、阴，这是用的取义说，指出乾、坤两卦的德性象征。如其所说：“乾，阳物也；坤，阴物也。阳阴合德，而刚柔有体。”从“鼓之

以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑”来看，似乎它还以为震有雷之象，巽有风之象，坎有雨、月之象，离有霆、日之象。从“阳卦奇，阴卦耦”来看，似乎它认为震、坎、艮有阳性，巽、离、兑为阴性。从“齐小大者存乎卦……卦有小大”说来看，似乎它还是以乾三、震三、坎三、艮三为大，以坤三、巽三、离三、兑三为小。

对爻象的解释，《系辞传》有刚柔阴阳说和三才说。如“刚柔相摩”、“刚柔相推”，这是以一为刚、--为柔。“一阴一阳之谓道”，这是以一为阳，以--为阴。它又说：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”又说：“六爻之动，三极之道也。”“三才”即“三极”，即是将一卦六爻一分为三，上二爻象天，中二爻象人，下二爻象地。三才、三极，即天、地、人。天、地、人三才说可以说是取象说，刚柔阴阳说可以说是取义说。

《系辞传》的爻位说有上中下位、当位、相应等观念，现分述如下：

1. 上中下位：

《系辞下》说：

其初难知，其上易知，本末也。

初指初爻，初爻为本；上指上爻，上爻为末。

列贵贱者存乎位。

这是泛说爻位的序列有贵贱的意思。贵指上、五爻，其他为贱。如：“贵而无位。”贵指乾上九。“三多凶，五多功，贵贱之等也”，贵指五爻，贱指三爻。又说：

二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。

“柔中”指第二爻，既为柔位，又为中位。“要”，一说即“腰”，指中

位，即二、五两位。“惧以终始，其要无咎”之“要”同。

若夫杂物撰德，辩是与非，则非其中爻不备。

“中爻”指二、三、四、五各爻。一说，指二、五爻。

2. 当位：

“亢龙有悔”。子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”

“无位”即“失位”、“不当位”，这里指乾上九以刚爻居柔位。

二与四同功而异位，……三与五同功而异位。

“同功”即爻位性质相同，同为柔位或同为刚位。

3. 相应：

高而无民，贤人在下位而无辅。

“无民”、“无辅”都是指乾卦上九与九三不能相应。

论求卦揲蓍的过程，主要见于《系辞上传》第九章，其文说：

天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。

大衍之数五十[有五]，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。两篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成。引而申之，触类而长之，天下之能事毕矣。

这是说天地之数共有十位。天数有五位，即一、二、五、七、九。天数即奇数。地数也有五位，即二、四、六、八、十。地数即偶数。五天数相加得二十五，五地数相加得三十。天数二十五和地数

三十相加,得天地之数五十五。“大衍之数五十”,金景芳依姚信、董遇说,认为“五十”后脱“有五”二字,大衍之数即天地之数^①。案:金说是。“大衍”复词同义,大、太、泰也;衍,广也^②。“大衍之数”是“天地之数”的总和,既超过了“天数”,又超过了“地数”,故称“大衍”,即超大、广大。换言之,即总括。“大衍之数”即扩大之数、总括之数。既然“大衍之数五十有五”,为何“其用四十有九”?因为“其六以象六画之数,故减之”。据说古人在揲蓍之前,先用五十五根筮策中的六根,在地上排好初二三四五上六虚之位,每一爻产生,由卦者自下至上依次在六个虚位旁相应位置上记爻。因为“先布六虚之位”以画地记爻,所以“除六虚之位”之数,五十五根筮策揲蓍时就只用四十九根^③。“分而为二以象两”这是行筮的第一步,即将四十九根筮策信手分成两半,以象征天地两仪。“挂一以象三”,这是第二步,从分为两半后的任何一半筮策中抽出一根,放到另一处,以象征天地人三才。“揲之以四以象四时”,这是第三步,揲是数的意思,即将分成两半的四十八根筮策四个四个地数,数过的拿出去。数完一半再数另一半。这样,每一半都会有一个余数。这个余数不是一就是二,不是二就是三。如果无余数,则可视为四。这一半若余四,另一半也必然余四;若余三,则另一半必然余一;若余二,

① 金景芳:《易通》,商务印书馆 1945 年版。案:金景芳《〈周易·系辞传〉新编详解》第 58—59 页(辽海出版社 1999 年版)说:“我的学生郭守信在 1986 年整理《八旗文经》一书时,就见到清人有识得‘大衍之数五十有五者’。如纳兰成德在《易九六爻大衍数解》文中就曾说过……从我学习过的另一学生郭鸿林,则于清人书中得知宋人陆秉也有关于‘大衍之数五十有五’的解说。”

② 《小尔雅》:“衍,广也。”《汉书·扬雄传》:“辞之衍者,不可齐于庸人之听。”颜师古《注》:“衍,旁广也。”

③ 陆秉说,详见郭鸿林《评宋人陆秉对“大衍之数”的解说》,《周易研究》1992 年第 1 期。

另一半也余二；若余一，另一半则余三。这种“揲之以四”即除以四的方法，据说是为象征春、夏、秋、冬四季。“归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂”，这是第四步。奇是每次过揲后的余数，扚也是余数。“归奇于扚”，是把每次过揲剩下的余数作为“扚”，另外放到一处。“再扚而后挂”，再扚，即两个余数。由于两只手中的筮策，各经过“揲四”以后，各有一个余数，所以要将它们一并放到一旁。这样，经过分二、挂一、揲四、归奇这四个步骤之后，一易即告完成，这就叫“四营而成易”。四十九策经“四营”这一变之后，剩下的策数非四十四即四十（即四十九策减去“挂一”和“归奇”的四或八所剩之数）。第二变，在四十或四十四的基础上，又经“分二”、“揲四”，“归奇”非四即八，剩下的策数即出现三个数，或四十，若三十六或三十二（如一变后是四十四，二变减八则三十六，减四则四十；若一变之后是四十，二变减八则三十二，减四也是三十六）。第三变，在四十或三十六、或三十二的基础上，又经“分二”、“揲四”、“归扚”非四即八，剩下的策数同则出现四个数，或三十六，或三十二，或二十八，或二十四（如果二变之后是四十，三变减八则三十二，减四即三十六；若二变之后是三十六，减八即二十八，减四则三十二；若二变之后是三十二，三变减八则为二十四，减四则二十八）。三变剩下的上述四个数（或三十六，或三十二，或二十八，或二十四）均用四除，分别得出九、八、七、六。七、九为奇数，也叫阳数，为少阳和老阳。凡得七、九皆定为阳爻，画为一；八、六为偶数，也叫阴数，为少阴和老阴。凡得八、六，皆定阴爻，画为--。依此，每三变画一爻，由下往上画，积十八变而画六爻以成一卦。

这种将“大衍之数”经过“分二”、“挂一”、“揲四”、“归扚”，“四营”、“十八变”而成一别卦的方法，《系辞上传》又称之为：

参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。

“错综其数”指奇偶之数交织在一起。“参伍以变”，指变化之多。经过种种变化，穷尽奇偶之数，就可以得出六十四卦之象。

关于揲蓍和画卦的过程，《系辞上传》又说：

《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月；崇高莫大乎富贵，备物致用，立功成器，以为天下利，莫大乎圣人；探賈索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

“《易》有太极”指六十四卦的最初根源是太极。就揲蓍过程说，此太极指四十九根筮策混而未分。“是生两仪”，“两仪”即上“分为二以象两”的“两”，“两仪生四像”，即上“揲之以四，以象四时”。“四象生八卦”，即上“十有八变而成卦”。两仪、四象、八卦，都是指奇偶之卦画的变化由两到八，所以下文说“八卦定吉凶，吉凶生大业”。这一段虽然是讲筮法，但认为从太极到八卦是一个生化的过程或分化的过程，这就将以蓍求卦的过程理论化了，后来的学者们，从《系辞》对筮法的解释中得到了启发，从而提出一套关于宇宙形成的理论，这就从筮法中产生了哲学。

（二）论《易经》的性质

《易经》是一部什么样的书？《系辞传》认为它是一部讲圣人之道的典籍，它有四种圣人之道：一是察言，二是观变，三是制器，四才是卜占。所以君子有事要做，得先向《周易》请教，而《周易》则有问必答，能告知未来，因此说是天下最精妙的典籍。

《系辞传》又认为《易经》具有两重性，它既是圣人探讨事物

的义理和变易法则的工具，又是载有圣人之道的典籍。它说：

夫《易》圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。

这是说，《周易》蕴藏着深刻的道理，圣人以它来通晓天下人的志向；它能显示事物变化的苗头，圣人以它来成就天下的事业；它有求必应，非常神速，圣人以此来教化天下的百姓。按此说来，《周易》又是圣人探求事物变化的方向，用来治理天下、教化百姓的典籍。

作为工具，《易经》一个重要内容就是预测未来的事变，指导人们的行动。《系辞上传》说：

夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同愿。神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉。古之聪明睿知、神武而不杀者夫！是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫！

这是认为，《周易》包括天下之道，能开通人的心思，确定所做的事情。圣人就是依此通达天下之志向，规划天下之事业，推断天下之疑惑。蓍数的性质圆通而神奇，卦象的德行方正而明智，六爻的变化能告人以吉凶之义，圣人就是以此开导人的疑惑，无事又藏于胸中，关心吉凶之事，与百姓同忧患。圣人以掌握筮法、知来藏往为最高的境界，可以说是有高度智慧，不用暴力而使百姓心服。圣人的任务就是懂得天道的变化用来考察百姓的事情，以蓍草这一通神之物推断未来，作为民用的先导。所以圣人

用《周易》修斋警戒，正是为了神妙地显明其道德。依此说，《周易》就成了圣人预知来事的工具，而《周易》之所以具有预知来事之能，就是因为蓍法知来，卦象藏往。蓍的“知来”是通过揲蓍成卦去实现；卦的“藏往”谓占得一卦后，占者对卦爻辞和卦象细心体察，从卦爻辞所记述的往事中引出经验教训而作为借鉴，用来指导其行动。这样将知来和藏往联系起来解释《周易》，其目的在于说明揲蓍求卦，是依据卦所藏之往事，推断所占之事的前途，这种“以故知新”的方法论的解释，实际是把占筮哲理化了。

对于《周易》预测未来的作用，《系辞下传》说：

夫《易》彰往而察来，而微显阐幽。开而当名辨物，正言断辞则备矣。

认为卦象卦名和卦爻辞，蕴藏着往事的经验教训，即使其所记载的是琐碎的事，也包含着深远的道理。所以依据卦名及卦爻辞所论之往事，可以类推所占之事的前途。这种“彰往而察来”，同“知来”、“藏往”一样，也是将占筮的活动哲理化了。

《系辞传》认为《周易》不但是圣人用来预测未来的工具，更是体现圣人思想和圣人事业的神圣典籍，是道德修养之书。

《系辞下》说：

《易》之兴也？其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？

《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪，当文王与纣之事邪。是故其辞危。危者使平，易者使倾；其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。

《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。其出入以度，外内使知惧。又明于忧患与故，无有师保，如临父母。

这是说，《周易》的卦爻辞颇多忧患之辞，与它产生的时代背景有

关。忧患之辞多,可以使人不忘危亡之事;如果其辞平易,人们则会抱着侥幸心理,结果失去警惕,招来倾覆之祸。做事自始至终忧患警惕,就可以不犯过错。爻象的变化虽然无常,可是其吉凶断语却有原则。正因如此,《周易》可以使人明白忧患之故,虽然没有师保的监护,也如同父母亲临。关键在于自己如何领会和运用。

《易》为忧患之书,更是道德教训之书。《系辞》认为处于忧患时,从《周易》中寻找圣人之道,主要的是寻找其道德教训,作为防止和解除忧患的依据。《系辞下传》第七章三次陈述了履、谦、复、恒、损、益、井、困、巽九卦卦义,认为履卦讲循礼,是树立道德的初基;谦卦说明行为谦虚,是施行道德的柯柄;复卦说明回复正途,是遵循道德的分配;恒卦说明守正有恒,是巩固道德的前提;损卦说明自损不善,是修养道德的途径;益卦说明施益于人,是充裕道德的方法;困卦说明遭困守操,是检验道德的准绳;井卦说明井养不穷,是居守道德的处所;巽卦说明因顺申命,是展示道德的规范。总言之,三陈九卦,就是要人们于忧患中提高道德境界,以此作为化凶为吉的手段。

《系辞传》关于《周易》一书性质的论述,将《周易》的卜筮功能降低到极度,完成了《周易》从卜筮到哲理化的创造性转换,这给后来的思想家和易学家以深刻的影响。

(三)论《易经》的基本原理

《系辞传》通过解释《易传》的占筮原则、讨论《易经》一书的性质,对《易经》的基本原理进行了创造性的阐述和发挥,其主要观点有三:

1. 一阴一阳之谓道

阴阳思想是《周易》的精髓。但《周易》经文中虽有一、--的

符号,却并没有以文字形式出现的阴阳范畴。《彖传》在对泰、否两卦的解释中,开始以阴阳说解其卦象和卦辞。《小象》在对乾坤两卦爻辞的解释中,也引入了阴阳概念。《文言》更提出了阳气说。但明确地用阴阳说全面诠释《周易》的卦象和爻象,以阴阳说概括《周易》的基本原理,却始于《系辞传》。

《系辞下传》解释八卦的性质说:

阳卦多阴,阴卦多阳,其故何也?阳卦奇,阴卦耦。其德行何也?阳一君而二民,君子之道也;阴二君而一民,小人之道也。

这是以乾三为阳,以坤三为阴,并按阴、阳爻数量的多少,确定其它六卦的阴阳性质。如坎三,一阳二阴,则为阳卦;离三,一阴二阳,则为阴卦。以爻象阴阳爻多少规定其阴阳性质,又以社会政治现象论证其划分的合理性。这样,不但把卦画、卦象阴阳化了,将人类的社会政治生活也阴阳化了。

《系辞下传》又说:

乾坤其《易》之门邪。乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。

为什么说乾坤两卦为《周易》的门户呢?因为乾是纯粹由阳爻组成的卦,坤是纯粹由阴爻组成的卦。其他的六十二卦都是由乾卦的阳爻和坤卦的阴爻按照一定的方式组合成的。乾、坤是别卦,也是阴阳爻的代表。掌握了阴阳,也就掌握了乾坤,也就掌握了六十四卦。这是以阴阳为六十四卦构成的基本法则。

《系辞传》对乾坤两卦的重视,实际就是对阴阳爻及其哲理象征的重视,这从它对易简之理的论述中可以看得非常清楚:

乾道成男,坤道成女。乾知大始,坤作成物。乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则



有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

它认为乾坤如男性和女性一样，男女结合而生子女，乾主开端，坤则与之配合而成六十四卦。乾坤两卦各自都是由一和--组成的，六十四卦尽管有三百八十四爻，但也不出一和--。所以说为简易。《系辞传》对易简之理推崇备至，与它对乾坤两卦的高度重视一样，都是出于其对阴阳爻及其哲理象征重要性的认识。

如果说，从乾坤，从简易之理来谈阴阳，主要还是就筮法和卦象、卦画而言，那么，在下一段话里，《系辞传》就对阴阳说作了哲理的概括：

一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。

这是说，任何事物，包括卦爻象的变化，都是有阴有阳，这就是事物的完善的本性。可是，一般人总是看不到阴阳两方面，或者见仁而不见智，或者见智而不见仁，以自己所见的一面为道。而百姓只是日常运用此道，并不懂得其道理。这样，君子之道也就稀罕了。

这一段话具有深刻的内涵。第一，它是将《周易》的基本原理概括为“一阴一阳”。就卦画说，奇偶二数，阴阳二爻，乾坤两卦，都是一阴一阳。就乾坤两卦以外的各卦说，皆由阴阳二爻所组成的，也是一阴一阳。就六子卦说，震、坎、艮为阳卦，巽、离、兑为阴卦，相互对立，也是一阴一阳。就六十四卦说，由三十二个对立面构成，也是一阴一阳。总之，离开阴阳对立，就没有六十四卦，也就没有《周易》。就卦爻变化说，老阴和老阳互变，本

卦变为之卦，此为一阴一阳。一卦之爻象互变，则成为另一卦象，亦是一阴一阳。总之，离开阴阳变易，也就没有《周易》的变易法则。

第二，它是将事物的性质及其变化的法则概括为一阴一阳。《系辞》的阴阳概念涵盖面极广，它以天为阳，地为阴；日为阳，月为阴；暑为阳，寒为阴；昼为阳，夜为阴；刚为阳，柔为阴；健为阳，顺为阴；明为阳，幽为阴；进为阳，退为阴；辟为阳，阖为阴；伸为阳，屈为阴；贵为阳，贱为阴；男为阳，女为阴；君为阳，民为阴；君子为阳，小人为阴。总之，认为从自然现象到人类社会生活，都存在着对立面，其对立面称之为“一阴一阳”。对立的事物，同卦爻一样，互相变通。如日月有推移，寒暑有往来，行动有屈伸，处境有穷通，君子小人相互消长。这种变化，也是一阴一阳。

第三，“一阴一阳之谓道”这一命题，就其理论思维说，是承认事物存在着两重性，并要求人们从对立的两方面去观察事物的性质，既要看到阳的一面，又要看到阴的一面；只看到对立面的一方，见仁而不见智，是一种片面的观点。这一命题，可以说是我国古代哲学中两点论的代表，是《系辞》在古代哲学史上的更大贡献^①。

2. 刚柔相推而生变化

《系辞传》对阴阳变易法则作了多方面的论述。

首先，它从筮法的角度，通过对卦爻象的解释，论述了《周易》的变易之理。

爻者言乎变者也。

爻也者，效天下之动者也。

^① 说详朱伯崑《易学哲学史》上册第二章第二节。

道有变动，故曰爻。

它认为爻象的特征是变动，爻是用来表现或说明事物的运动变化的。而卦象和爻象的变化，来源于阴阳二爻的互相推移：

刚柔相推，变在其中矣。

刚柔相推而生变化。

相推移的结果，有的进，有的退，有的长，有的消。因为爻象有变动，《周易》才有吉凶悔吝等不同的占辞。爻象的这种刚柔相推，一进一退，也是天地人三才至极之道，是宇宙的普遍法则，从自然现象到人类的精神生活，莫不如此。如其所说：

天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也；精义入神，以至用也；利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也；穷神知化，德之盛也。

天下的事情，途径虽异，其归则同；意见虽多，其致则一，无须过多思虑。因为事物的变化，总是往来相推，互相召感。如日月相推，方有光明；寒暑相推，方有岁月。屈伸相感召，方有利益之事。如屈伸虫，行则屈其腰，是为了向前伸；龙蛇潜藏，是为了来日行动。就人类活动说，精研义理，进入神妙的境地，是为了致用；事有所利，身有所安，是为了提高道德业绩。除此以外，皆不必追求。总之，究尽事物变化的道德，就是最高的德行。这是《系辞》对刚柔相推说进行的哲理概括。

其次，《系辞》通过对筮法解释，又提出变通说。它说：

变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。

这是说，爻象的变化，有变有通；爻象的变通显示所占之事的性

质及其变化的趋势,指导人们趋利避害。又说:

化而裁之谓之变,推而行之谓之通。

“化而裁之”指对卦爻的变化加以裁节,即使阴爻变为阳爻,阳爻变为阴爻,可见“变”指卦画的变易。“通”指爻象的推移而无阻碍,如上下往来,周流于六位之中,此即“推而行之谓之通”。

《系辞》又以乾坤两卦的性能解释变和通,它说:

阖户谓之坤,辟户谓之乾,一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。

坤的性能主阖闭,乾的性能主开辟。阳爻或变为阴爻,阴爻或变为阳爻,这种开而又合,合而又开,开合互易,就是“变”。这种对立面的往来推移没有穷尽,就是通顺。

对于变通的必要性,《系辞》提出“穷则变,变则通,通则久”的三阶段说:

神农氏没,黄帝尧舜氏作,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之。《易》穷则变,变则通,通则久。

这是以筮法中的变通说,解释圣人观象制器。按此说法,事物的变化,总是穷而后变,变而后通,通而后久。这种对变通的重视和肯定,是对《周易》阴阳变易原理的发展。

第三,《系辞》认为,在刚柔相推的过程中,其对立面的相互作用,既有相交,也有相攻。它说:

天地氤氲,万物化醇。男女构精,万物化生。《易》曰:

“三人行,则损一人;一人行,则得其友。”言致一也。

“氤氲”,指交相融合,互相吸引。这是说,损卦九三爻辞,所以以二人同行为吉利,因为二人可以合作,如同天地氤氲,男女构精一样,化生万物。这是以对立面的相吸引解释生化的根源。

对筮法中刚柔爻象的相交相攻,《系辞》作了这样的概括:

是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。

“爱恶相攻而吉凶生”，指刚柔爻象互相排斥，因为相互排斥，也就有了吉凶之分。“远近相取而悔吝生”，指远近之爻相互资取，取之不当，则生悔吝。“情伪相感而利害生”，是说刚柔相交则利，如泰卦；不相交则害，如否卦。“近而不相得，则凶”，是说相邻的两爻如柔乘刚即不相得，则凶。这里的“相攻”、“相感”、“相取”，既是指筮法中刚柔爻象相排斥、相吸引的现象，也是指人类生活中相联系、相矛盾的关系，是筮法形式掩盖下的朴素的辩证观点。

第四，《系辞》通过对筮法的解释，对事物的运动变化规律也进行了探索。它认为爻象和事物的变化是有规律的，因此，它提倡“贞夫一”：

天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也；天下之动，贞夫一者也。

天地的变化，以其正道显示于人；日月的运行，以其正道放出光明；天下事物的变动，皆统一于正道。所谓“贞”，即正，指符合正常的规律和规范。这既是指筮法变化的规律性，也是泛指事物变化的规律性。

但是，《系辞》又提出“阴阳不测之谓神”说，认为筮法和事物变化的过程不拘一格，又存在着偶然性。又说：

《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。

爻象于六位之中，并非按着一个模式而变化，其可上可下，可以有应，可以无应，有时居中位，有时不居中位，“不可为典要”，没有常定不变的格式。此即“阴阳不测之谓神”。此是说，

在筮法中,奇偶之数 and 刚柔爻象变化神妙,难以推测。以揲蓍求卦说,事先不能预定求得某卦;就爻象的变化说,事先也不能断定某爻必为老阳,或必为老阴。

因为筮策数目和爻象的变化神妙莫测,所以《系辞》就进一步将这种筮法变化的性能称为“神”,它说:“蓍之德圆而神”,“神以知来”,“神无方而《易》无体”。认为筮策数目的变化没有固定的方向,爻象的变易也没有固定的体制。正因为筮法的变化不是固定的,所以它能预知未来的各种变化。

总之,筮法的变化和事物的变化,既存在着必然性、规律性,又存在着偶然性和不确定性;既“贞夫一”,又有“阴阳不测”之“神”。

3.《易》与天地准

为了给《周易》的原理及其筮法的体例以哲理的依据,从自然观和历史观的角度说明《周易》和筮法的合理性,《系辞传》又提出了“《易》与天地准”的命题,它说:

《易》与天地准,故能弥纶天地之道。

认为《周易》与天地齐等,所以能包含天地的法则。

为什么“《易》与天地准”呢?《系辞》提出“观物取象”说,从八卦卦象的来源上进行了论证,它说:

古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。

这是说,八卦之象本于天地万物,是圣人效法天地万物的形象而制定的。别卦的卦象、爻象、卦爻的变化和吉凶之辞也都来源于自然界的秩序和变化。《系辞》还认为:

天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有

常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化具矣。

这是说，乾坤的关系，爻位的贵贱，依据的是天高地下之序。爻象的刚柔之分，本于天动地静之常规。卦爻辞的吉凶，本于万物性质的因类而异。爻象的变动，也源于天地万物的变化。一句话，《易》理源于自然，效法自然，是对天地的模写，《易》理与天地的法则是一致的。

从“《易》与天地准”的认识出发，《系辞》高度评价了《周易》及其筮法的作用：

知周乎万物而道济天下……范围天地之化而不过，曲成万物而不遗……

认为《周易》包容了世界的一切法则，掌握了《周易》的原理就可以德配天地，周知万物，普济天下而无过失。

《系辞》提出的圣人观象制器说就是以这种认识为前提的。它把包牺氏发明网罗，神农氏发明耜、耒，以及舟楫的发明，弧矢的发明等等，无不归诸于《周易》卦象的启发，此即“《易》有圣人之道”之一的“以制器者尚其象”。

由此看来，《系辞》“《易》与天地准”这一命题包含着丰富的内容。它以为《周易》及其筮法出于对自然现象的模写，其根源在于自然界，是一种朴素的唯物论观点。但另一面，它对《周易》的筮法功能又过分地进行了夸张，认为易卦包罗万象，囊括一切变化的法则，视其为绝对真理，又是一种唯心论的说教了^①。

^① 说详朱伯崑《易学哲学史》上册第二章第二节。

六、《说卦》易说

《说卦》又称《说卦传》，是今本《易传》的第五种。朱熹《周易本义》将它分为十一章。前六章解说八卦的性质与功能，它先追溯《周易》的创作者用蓍衍卦的历史，再申言八卦的两种方位；后五章集中说明八卦的取象特点，强调八种基本物象及其象征意义，并广引众多象例，是今天探讨《易》象的产生及推衍的重要资料。

《说卦》在论占筮的原则和体例、阐发《周易》的义理方面，都提出了不少新见解。其内容分述如下。

（一）论占筮的原则和体例

在论占筮的原则上，《说卦》与《系辞》说是一致的。它说：

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。

这里说《易》系揲蓍而成，由蓍而生数，由数而立卦，由卦而推爻，才有了“参天两地”的奇偶之数，才有了《周易》阴阳卦画。

在论占筮的体例上，《说卦》对于八经卦的取象、八经卦的关系和卦位，提出了一系列新说。

从取象说出发，《说卦》不仅认为乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八经卦有八种基本的事物象征，而且还从这些基本取象中辗转引伸出了一大批新的物象。如乾卦所取之物象，不但有天、父、君、玉之象，而且还有首、马、良马、老马、瘠马、骏马、木果、金、冰、大赤等象。乾为天、为父、为君、为玉，已见于它书；而其余，则是《说卦》的新说。

《说卦》所记载的这众多的新象，都是从乾为天、坤为地、震为雷、巽为风、坎为水、离为火、艮为山、兑为泽这八种基本物之象的基础上引发出来的。如乾为天是基本象，为君、为父，则从天之尊高引申出。为玉、为金，则从天之尊贵取义。为良马等，则从天之健义引伸，这些引伸之象，有的引伸线索清楚，有的曲折过多，意义隐晦。但大体可以断定，都是从经卦的基本取象和基本性质发展出来的。

从取象说出发，《说卦》对八经卦的关系也提出令人注目的见解：

乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母；震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。

这就是说，乾、坤两经卦是其他六经卦的父母，其他六经卦都是乾、坤两卦的结合而产生出来的。乾、坤两卦父母阴阳互求，阳求合于阴得男，阴求合于阳得女。乾父求合坤母，即乾卦初爻居于坤地初爻之位为震，此为一索得震长男；乾卦二爻居于坤卦二爻之位则为坎，此为二索得坎中男；乾卦三爻居于坤卦三爻之位为艮，此即三索得艮少男。坤母求合乾父，即：初爻居于乾初爻之位为巽，此即一索得巽长女；二爻居于乾二爻之位，为离，此即二索得离中女；三爻居于乾三爻之位为兑，此即三索得兑少女。乾坤父母卦说与《系辞》的“乾坤，《易》之门户”说，“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”说有很大的不同，构成了后来的卦变学说的理论基础。

从取义说出发，《说卦》认为八经卦有八种基本的性质：

乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽

也；艮，止也；兑，说也。

除“坎，陷也”之外，其余的皆已见《彖传》。

《说卦》虽然没有对别卦的卦体构成进行分析，但是对八经卦在万物生成发展过程中的时间序列和空间方位的配合，却提出了一种崭新的观点：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，至役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也。齐乎巽，巽，东南也；齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也；圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰至役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说乎兑。战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终，而所成始也，故曰成言乎艮。

它认为万物出生于震，生长整齐于巽，纷相显见于离，致力用事于坤，成熟欣悦于兑，交配接合于乾，劳倦于坎，前功已成，后功复萌则在艮。“万物出乎于震”，因为震卦是象征东方。“齐乎巽”，因为巽卦是象征东南方；所谓“齐”，是说万物的生长状态整洁一致。离卦是光明的象征，万物都旺盛而竞相显现，这是代表南方的卦；圣人坐北朝南而听政于天下，面向光明而治理事务，是吸取了离卦的象征。坤卦，是地的象征，万物都致力于养育于大地，所以说“致役乎坤”。兑卦，象征正秋时节，万物成熟欣悦于此时，所以说“说言乎兑”。交配结合于乾，因为乾是象征西北的卦，说明阴阳于此交相潜入应和。坎卦，是水的象征，是代表北方的卦，又是代表劳倦的卦，万物劳倦必当归藏休息，所以说“劳于坎”。艮是象征东北的卦，万物在此终结而更在此发始，所

以说“成言乎艮”。

这一段话将八卦赋予了空间方位和时间序列的意义，提出一种八卦方位说。依此说，震在方位上为东，是万物出生的季节；巽为东南，是万物生长整齐的季节；离为南，是万物生长旺盛的季节；坤为西南，是万物继续努力成长的季节；兑为西，是万物成熟的季节；乾为西北，是万物成熟后正宜交配结合的季节；坎为北，是万物闭藏的季节；艮为东北，是万物前功已成，后功复萌的季节。这样，八卦就统一了空间和时间，成了万物生成的模式。这种卦位说，对后来的易学家影响极大。京房的八卦卦气说、邵雍的后天八卦图，都是据此而立说的。

《说卦》对于爻象和爻位还提出三才说：

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

道里，它将六爻之位分为天、地、人三才之位，即以上爻和第五爻为天位，第四、三爻为人位，第二、初爻为地位。三才各有其道，天道为阴阳二气，地道为刚柔二性，人道为仁义二德。总称为“性命之理”。这种三才说与《系辞》三才说、三极说完全一致，而且又作了新的解释。

（二）论《易经》的义理

《说卦》通过解释《易经》的筮法，阐述八卦的取象、德性、功能和相互作用，也表达了它对万物生成的看法。

《说卦》最大的特点是取象丰富，据统计，它共举象 143 例。它之所以不厌其烦地例举如此多的物象，有以八卦为模式对万

物进行分类的思想。八卦能生出无穷无尽的物象,它能象征世界上的万物。而这大量的物象中,其基本的又只有八种,即天、地、雷、风、水、火、山、泽。这八种物象是其他众多物象的根本,也可以说是构成万物产生的基础。

《说卦》认为,八卦所代表的八种自然现象各有其特性,八卦的这些基本特性对万物的生成又各有其作用:

雷以动之,风以散之;雨以润之,日以烜之;艮以止之,兑以说之;乾以君之,坤以藏之。

此是说,震为雷,春雷震动可以使万物从冬眠状态中苏醒而萌发幼芽。巽为风,风吹拂而无孔不入,可以使万物舒展开来而日益焕发。坎为水,雨水降落于大地,可以促使万物而不断成长。离为火,阳光照耀如火炽,可以使万物发育茁壮。艮为山,山静止,茁壮而止之,可以使万物达到成熟。兑为泽,泽能喜悦,成熟则喜悦,可以使万物各得其所而固定其本质。然后,乾为天,天主创始赋予万物以生生机制。坤为地,地主收藏而孕育。从而进入下一轮生长周期。

《说卦》又认为,八卦所代表的八种自然现象在万物的生成过程中并不是彼此孤立、互不相干的,而是相反相成,两两构成对立面的统一。它说:

天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射;八卦相错。

神也者,妙万物而为言者也。动万物者莫疾乎雷,烧万物者莫疾乎火,燥万物者莫燥乎火,说万物者莫说乎泽,润万物者莫润乎水,终万物始万物者莫盛乎艮。故水火相逮,雷风不相悖,山泽通气,然后能变化既成万物也。

乾、坤、雷、风、火、水、山、泽生化万物的功能是非常神妙的,它们

既各有各的特点,彼此对立,但又互相联系,构成统一体。如乾为天,天在上;坤为地,地在下。一上一下是对立的,但能交合成一体,又是统一的。艮为山,兑为泽,山高泽低是对立的,但其气相通,又是统一的。巽为风,震为雷,风雷互相搏击是对立的,但能互相增益其势而又不相悖,又是统一的。坎为水,离为火,水火不相入是对立的,但它们又能“相逮”,互相资济,又是统一的。这种既对立又统一的特性推动了万物的变化发展,所以说“然后能变化既成万物也”。由此可见,《说卦》的八卦论,实际是以解释筮法形式出现的一种万物生成论。此种生成论也是对中国大陆黄河流域节气变化和农业生产的总结。

通过阐述圣人作《易》的目的和《易经》卦爻结构的意义,《说卦》又提出了“穷理尽性以至于命”说。它认为圣人揲蓍成卦,其目的不止是用于卜筮,更重要的是通过推求卦爻象变化的法则,来提高人们的道德境界,使人的行为遵循一定的规范,这就是“和顺于道德而理于义”,要实现这一目的,就必须要了解天道和地道,对阴阳变易的法则有透彻的了解。所谓“尽性”,就是要了解人道,对人之所以为人的道理有透彻的把握。能够“穷理尽性”,就能正确对待个人的生活处境,不被生死寿夭等问题所困扰,安身而立命。由此可见,在《说卦》看来,《周易》是讲“性命之理”之书,既谈天道(包括地道),也谈人道。通过这种诠释,《周易》便成为探讨宇宙和人生原理的哲学典籍了。

七、《序卦》、《杂卦》论卦序、卦义

《序卦》又称为《序卦传》,《杂卦》又称为《杂卦传》。它们是今本《易传》的第六、第七种。

《序卦》和《杂卦》都论述了《周易》的卦序和卦义,但其理解和侧重点又各有不同。下面,我们分述其内容。

(一)《序卦》论卦序之义

《序卦》是一篇分析《周易》六十四卦的编排次序,并揭示诸卦前后相承意义的专论。

全文据《周易》上、下两篇分为两段。前段解释上经《乾》、《坤》到《坎》、《离》三十卦的卦次,后段解释下经《咸》、《恒》到《既济》、《未济》三十四卦的卦次。

《序卦》之名,孔颖达《周易正义》认为是“就上下二经,各序其相次之义,故谓之《序卦》焉”。所论为是。

《序卦》主旨是论卦序之义,但在论卦与卦前后相联的关系时,它也以简约的语言概括了诸卦名义。这些对卦义的论述,有的切合各卦的实际,有的只是取其一端,以偏概全。为了揭示卦序之义,将六十四卦建立起因果连续性的链条,它不得不对卦义取其所需。

《序卦》分析卦序,一般都据卦名立说,只有《乾》、《坤》、《咸》三卦例外。它说:“有天地然后万物生焉。盈天地之间者唯万物,故受之以《屯》。”这里,没有点出《乾》、《坤》两卦的卦名,而说天地。乾为天,坤为地,这是取象说。

又说:“夫妇之道不可以不久也,故受以《恒》。”《恒》卦前是《咸》卦,它没有点出《咸》卦的卦名,却以“夫妇之道”代之,这是取义说。《彖传》说“《咸》,感也……男下女”,《咸》卦卦体上兑下艮,《说卦》以艮为少女,以兑为少男。《序卦》以《咸》卦为“夫妇之道”,正是取卦体结构和卦辞之义。

对六十四卦的顺序结构,《序卦》从相因、相反两个方面进行

分析。

所谓相因，是揭示前后卦因相承关系、条件关系、蕴涵关系而相联接。如：

《需》者，饮食之道也。饮食必有讼，故受以《讼》。讼必有众起，故受之以《师》；师者众也。聚必有所比，故受之以《比》；比者，比也。比必有所畜，故受之以《小畜》。物畜然后有礼，故受之以《履》。

这是说《需》卦之后之所以是《讼》卦，是因为《需》卦是讲饮食之道的，而饮食之需，必然会产生争讼，争论会牵涉到众人，所以《讼》卦后是《师》卦，师就是众的意思。而物以类聚，人以群分。众人自有亲比，所以《师》卦之后接以《比》卦。亲比要有蓄积，所以《比》卦之后是《小畜》卦。物资积蓄起来后如何进行分配，就产生了礼的问题，所以《小畜》卦之后接以《履》卦，履就是礼。这些卦所代表的事物，一个引发一个，相继衍生。《序卦》就是用这种相承关系来说明卦与卦之间的顺序。

《序卦》又用条件关系来说明前后卦之间的顺序。如：

《蒙》者，蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以《需》。《需》者，饮食之道也。

此是说，蒙卦代表幼稚的事物，幼稚的事物必须要加养育，而《需》卦代表饮食，正是养育幼稚稚之物之所需。这样，《需》卦的饮食就成了养蒙的条件，所以《蒙》卦之后接以《需》卦。又认为，《咸》、《恒》两卦相联，是因为夫妇之道必须恒久；《井》、《革》两卦相联，是因为井必须要加以陶冶、革新；《革》卦之后所以是《鼎》卦，是因为变革事物没有比鼎器化生为熟更显著的；《鼎》之后之所以是《震》卦，因为主持鼎器没有比长子更合适的。这些，都是以后卦之义作为前卦之义的条件，来解释前后相次之理。

《序卦》又用蕴涵关系来说明前后两卦相因。如：

《屯》，物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》。《蒙》者，蒙也，物之稚也。

这是说《屯》卦之名有物之始生之义，而《蒙》卦之名为幼稚，蕴涵着《屯》卦物之始生之义，故两卦相连。又如《萃》卦之名是会聚的意思，而《升》卦之名有上升之义，上升蕴涵着会聚之意，所以《萃》、《升》两卦相因。《未济》有事物的发展不可穷尽之义，而《既济》含有完成的意义，但既济的事物还有新的未济，所以两卦相联。

所谓相反，是指前后两卦有一种逆转变化的关系。《序卦》往往以相反之理来揭示卦序。如：

《泰》者，通也。物不可以终通，故受之以《否》。物不可终否，故受之以《同人》。

此是说《泰》卦之义为通泰，但事物不可能一直通泰，通泰到了极点就会走向反面闭塞（否），因此《泰》卦之后就是《否》卦。但人也不会始终处在封闭不通的境况中，最后也会走向与人沟通合作，因此《否》卦之后又接之以《同人》。又如《损》与《益》、《益》与《夬》相联接，是由于事物不断地受损就会逼出求益的意愿。事物不断地受益就会导致溃决。

通过《周易》六十四卦序的分析，《序卦》表述了它对自然和社会的认识。

第一，提出了“盈天地之间者，唯万物”的命题。《序卦》开篇就说：

有天地，然后万物生焉。盈天地之间者，唯万物。

此是说，天地是万物的根源，而且充盈天地之间的，也只有万物。这一观点实际是认为世界充满各种物体，宇宙中没有真空的领

域。

第二,它探讨了自然和社会的历史发展的过程。《序卦》说:

有天地,然后有万物;有万物,然后有男女;有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然后有上下;有上下,然后礼义有所错。

“有天地,然后有万物”,此是以天地为万物的本原,不以天神为万物之源;“有万物,然后有男女”,是说有了无生物和生物以后才产生了人类;“有男女然后有夫妇”,是说异性结合是家庭生活的基石;“有夫妇,然后有父子”,是说有了夫妇关系方可产生父子关系;“有父子,然后有君臣”,是说君臣关系是在父子关系的基础上发展起来的;“有君臣,然后有上下;有上下,然后礼义有所错”,是说有了上下的区别,维系上下区别的礼义法度也就形成了。《序卦》对自然和社会发展的这些描述,承认先有自然界而后有人类社会,人类社会是以家庭为基础而发展起来的。这种见解是相当深刻的。但是,它对人类社会发展的解释,却又打上了中国古代农业社会和宗法制度的烙印。

第三,它以相反说解释卦序,表现了穷极则反的对立面转化的思想。除上举例外,它分析《剥》卦与《复》卦、《恒》卦与《遯》卦、《遯》卦与《大壮》卦、《晋》卦与《明夷》卦、《蹇》卦与《解》卦等,都是以“穷上反下”、互相转化的观点来说明它们前后相次之理。

《序卦》不仅认为对立面可以互相转化,而且认为这种转化、发展是无穷的。《周易》六十四卦的最后两卦是《既济》、《未济》。“既济”有完成之义,而“未济”有未完成之义。可是《周易》不以《既济》置于最后,而是以《未济》为全经的结束。《序卦》认为这是由于“物不可以终穷也,故受之以《未济》终焉”。这是说事物的转化是没有穷尽的,事物将永远处于变易的过程中。这种“穷

上反下”说和“物不可以终穷”说，正表现了《序卦》辩证思维的特色。

（二）《杂卦》的卦义说

《杂卦》在今本《易传》诸篇中最短，它是以卦象对举见义的形式揭示《周易》六十四卦卦德的一篇专论。

《杂卦》通篇为韵文，共用了十九个韵，因而显得音节和谐。除篇末的八个卦之外，《杂卦》其余五十六卦的排列顺序都很有规律，它们皆“二二相耦”，每两个卦成一组；每组两个卦的关系又是相综相错或非复即变。如开篇它就说：“《乾》刚《坤》柔，《比》乐《师》忧；《临》、《观》之义，或与或求。”这里的六个卦，《乾》卦和《坤》卦是一组，《比》卦和《师》卦是一组，《临》卦和《观》卦是一组，这就是“二二相耦”。

《乾》卦的卦形为☰，《坤》卦的卦形为☷。它产两卦同位之交的爻性全部相异，《乾》卦的初爻为阳，《坤》卦的初爻为阴，其它二、三、四、五、上爻也皆如此。这种关系韩康伯称之为“错”，孔颖达称之为“变”。《比》卦和《师》卦、《临》卦和《观》卦这两组卦与卦之间的关系则不同。《比》卦上坎下坤，卦形为☵☷，《师》卦上坤下坎，卦形为☷☵。将《比》卦的卦形倒转过来，就是《师》卦的卦形。《临》和《观》也是如此，将上坤下兑的《临》卦倒转过来，就是上巽下坤的《观》卦。同组内两卦之间的这种关系，韩康伯称之为“综”，孔颖达称之为“复”。

《杂卦》前五十六卦二十八组，每组内的两卦，其关系不是“综”就“错”，不是“复”就是“变”。可是，从第五十七卦起，后面的八个卦就不同了。这八卦是《大过》和《姤》卦，《渐》卦和《颐》卦，《既济》和《归妹》，《未济》和《夬》卦。《大过》上兑下巽，《姤》

卦上乾下巽，它们之间既没有相综或相覆的关系，也没有相错或相变的关系。《渐》和《颐》、《既济》和《归妹》、《未济》和《夬》卦也皆如此。这种不合乎规律的现象，显系错简所致，宋人蔡渊根据前五十六卦“二二相耦”、“非复即变”的结构和句尾押韵之例，将后八卦改作：

《大过》，颠也；《颐》，养正也。《既济》，定也；《未济》，男之穷也。《归妹》，女之终也；《渐》，女归待男行也。《姤》，遇也，柔遇刚也；《夬》，决也，刚决柔也。君子道长，小人道忧也。

这样，《大过》和《颐》就成了相错关系，《归妹》和《渐》卦、《既济》和《未济》、《姤》和《夬》卦就成了相综关系，其说为是。

由此看来，《杂卦》实际将《周易》六十四卦分成了三十二组，其中《乾》与《坤》、《小过》与《中孚》、《离》与《坎》、《大过》与《颐》这四组卦皆是相错关系，其余二十八组皆为相综关系。就是用这种“错综其义”的方法，《杂卦》重新编排了《周易》六十四卦的顺序。

与今本《周易》的卦序相比，《杂卦》卦序有同有异。就“二二相耦，非复即变（即相综相错）”而言，它们是一致的。但今本《周易》的卦组与卦组之间如《序卦》所说，有意义上的联系，成为一因果联系的系列。可是，《杂卦》中卦象的排列，却没有这种联系。如《杂卦》初始的六卦，各卦组间的两卦，有着反对关系，一刚一柔，一乐一忧，一与一求。但《乾》《坤》组与《比》《师》组、《临》《观》组之间，却互不相关。此说明《杂卦》所追求的是卦组内的逻辑结构，而不是卦组之间先后的续承关系。

《杂卦》对“二二相耦”卦组意义的解说，采取了“或以同相类，或以异相明”（韩康伯注）的方法。所谓“以同相类”，就是将

卦义相同或相近的两卦作为一组,通过对举使其义凸显。如:

《屯》见而不失其居,《蒙》杂而著,……《大壮》则止。

《遯》则退也。《大有》众也,《同人》亲也。

《屯》卦称“见”,指生机呈现;《蒙》卦称“著”,“著”即明显。属同义对举。《大壮》称“止”,即强盛知止;《遯》称“退”,指时穷退避。《大有》称“众”,指所有众多;《同人》称“亲”,指与人亲近。与人亲近则所有众多,这都是以类相从。

但《序卦》主要的解释方法是“以异相明”。所谓“以异相明”,就是通过揭示两卦的对立关系来凸显其各自的意义。上举“《乾》刚《坤》柔,《比》乐《师》忧,《临》、《观》之义,或与或求”,就是如此。《乾》卦和《坤》卦阴阳相错,卦形相对,其德性“刚”与“柔”也相反;《比》和《师》卦形相综,互相反对,其德性“乐”和“忧”也相反;《临》卦和《观》卦为覆为综,其义也相反,一是与人,一是营求。通过这种对立的比较,就最大限度地揭示了两卦性质的不同。《杂卦》这种“以异相明”的方法突出了《周易》用矛盾对立观念解释世界的意义。

《杂卦》的主要范畴是“刚”、“柔”。首句“《乾》刚《坤》柔”,表达了其对立义。《乾》卦由六阳爻一组成,代表事物的刚健之性;《坤》卦由六阴爻一组成,代表事物的柔弱之质。《乾》、《坤》对待,表示万事万物无不具备刚柔两重性,而其间的刚柔消长则决定了事物之间的互相区分。《乾》、《坤》以下六十二卦正是以刚柔消长的不同态势来说明事物之间的差异性的。如:“《否》、《泰》,反其类也。”《否》卦上乾下坤,《泰》卦上坤下乾。一是内柔而外刚,一是内刚而外柔,以刚柔分类,态势正相反,故云“反其类也”。又说:“《剥》,烂也;《复》,反也。”《剥》卦上艮下坤,卦形为䷖,柔长而刚退。《复》卦坤下震,卦形为䷗,刚退尽而复返,虽

只一刚爻居下,但表示了刚健之性的发展趋向。所以《剥》、《复》对举,说明刚柔消长决定了事物的不同发展趋向。刚柔思想反映在人事上,则刚为男,柔为女;刚君子而柔小人。如说:“《归妹》,女之终也;《渐》,女归待男行也。”《归妹》上震下兑,震为长男,兑为少女;《渐》为《归妹》之综卦,上巽下兑。巽为长女,兑为少男。两卦都是以嫁女作解,长男配少女,与礼相宜,故《归妹》云“终”;少男配长女,与礼不宜,故《渐》云“待”。这是以男女为刚柔。《杂卦》结尾云:“《姤》,遇也,柔遇刚也;《夬》,决也,刚决柔也,君子道长,小人道忧也。”《姤》卦形为䷫,上乾下巽,一柔初生,《杂卦》不言柔“反”,而言“柔遇刚”。《夬》为《姤》之综卦,卦形为䷪,上兑下乾,五刚下长,一柔仅存,刚占绝对优势,故云“刚决柔”。既然是五阳决除一柔,所以“君子道长”,而“小人道忧”。所谓“君子”、“小人”,也是“刚”、“柔”。《杂卦》以“《乾》刚《坤》柔”始,以“柔遇刚”、“刚决柔”终。中间的六十卦,虽未明言刚柔,但刚柔之义或示之于六爻,如《否》、《泰》、《剥》、《复》,或显之于上下卦,如《渐》、《归妹》。未言刚柔而实寓刚柔之义于其中。所以,《杂卦》实际是以反对为内在结构形式,以刚柔思想为主线的一篇《易》说^①。

参 考 文 献

- 1 王弼、韩康伯注,孔颖达疏:《周易正义》,《十三经注疏》本,中

^① 说参王兴业《杂卦不杂说》,《周易研究》1988年第1期;萧汉明《杂卦论》,《周易研究》1988年第2期。

华书局 1980 年版。

- 2 李镜池:《易传探源》,《古史辨》第 3 册,上海古籍出版社 1982 年版。
- 3 高亨:《周易大传今注》,齐鲁书社 1979 年版。
- 4 刘大均:《周易概论》,齐鲁书社 1980 年版。
- 5 黄沛荣:《周易彖象传义理探微》,(台北)汉京文化事业有限公司 1984 年版。
- 6 朱伯崑:《易学哲学史》第 1 册,北京大学出版社 1986 年版。
- 7 戴琯璋:《易传之形成及其思想》,(台湾)文津出版社 1989 年版。
- 8 金景芳、吕绍刚:《周易全解》,吉林大学出版社 1989 年版。
- 9 廖名春、康学伟、梁韦弦:《周易研究史》,湖南出版社 1991 年版。
- 10 李学勤:《周易经传溯源》,长春出版社 1992 年版。

读《周易全解》

易学名家金景芳先生和他的助手吕绍纲先生所著《周易全解》1989年6月由吉林大学出版社出版以后，在学术界和社会上引起了很大的反响。

该书最大的特点，是敢于成一家之言，具有自己独特的易学思想体系，在《周易》研究的一系列关键问题上都取得了较大的突破。

《周易》包括《易经》和《易传》。《易传》具有哲学和政治思想，今天学术界已有定论。但是，《易经》有无哲学和政治思想？人们一般都予以否认，视其为纯粹卜筮之书。对这个关系到《易经》本质的重大问题，《周易全解》作出了明确的回答。它认为易本起源于卜筮，但发展到《周易》（指《易经》）时，情况就发生了变化。因为卜筮从产生时起就具有二重性，即从无知通向有知。当有知达到一定阶段就要发生质变，这个质变过程就是马克思所说的“哲学最初在意识的宗教形式中形成”。《周易》之成书，恰是这一形成的过程，只不过它保留着卜筮的躯壳而已。也就是说，《周易》的本质并非卜筮之书，而是一部讲哲学思想的书。《易经》的思想寓于六十四卦的结构之中。六十四卦以乾坤为首，乾坤是天地，其余诸卦则是天地产生的万物。那么乾坤之前

是什么呢？从《易传》中可知，它就是太极。太极就是绝对的一，就是宇宙在天地未分时的一种混沌状态，一种存在的状态。由此可见，《易经》的自然观显然是物质的。《易经》又是讲矛盾发展的书。《庄子·天下》云：“《易》以道阴阳。”阴阳是《易经》的基础，八卦、六十四卦都是阴阳构成的，《易经》就是用这两两比邻，不反则对的六十四卦表现变化中的世界，而且将变化看成是过程。六十四卦从乾坤开始，至既济、未济结束，代表事物发展的一个大过程。这个大过程实际上就是乾坤亦即阴阳变化的结果。既济后有未济，表明变化永远不会终止，旧过程结束正是新过程的开始。所以，该书认为《易经》中包含着朴素的唯物论和辩证法的观点，完全是正确的。

不仅如此，《全解》还认为《易经》卜筮的外壳里还蕴藏着深刻的社会政治思想。《周易》由殷易《坤乾》直接发展而来。《坤乾》六十四卦以坤为首，乾居次。《周易》则乾居首，坤为次。《全解》特别强调它们的这一区别，认为二者乾坤颠倒，反映了殷周两代的政治观念和社会制度大不相同。《坤乾》的以坤为首，反映“殷道亲亲”，说明自然状态的血缘关系在殷代社会影响还很大，还存在着母权制下母统观念的残余，所以它在继承制上父死子继和兄终弟及两种作法并行。《周易》以乾为首，反映“周道尊尊”，说明周代阶级统治已经完全确立，在继承制上实行传嫡长子制，强调君尊臣卑，男尊女卑。《周易》的尊乾退坤竟具有如此深刻的政治内涵，更证明它在本质上不是单纯的卜筮之书。能够站在这样的高度来阐发《易经》所蕴含的深刻思想的著作，至少在目前，可以说是罕见其匹。

《易传》是打开《易经》之迷的一把钥匙，但《易传》的作者为谁，这是一个事关重大但又悬而未决的问题。《全解》认为《易

传》大部分为孔子所作。这个论断并非简单袭用成说,而是经过周密考证得出的。它既运用外证,即引用了《礼记》、《左传》、《论语》,特别是《史记》、《汉书》言之凿凿的材料予以证明,更着重在解说中进行内证,强调《易传》与孔子思想的若合符节。如《易传》中有“乐知天命”的提法,《全解》认为它和孔子在《论语》中所说的“五十而知天命”,“五十以学《易》,可以无大过矣”的意义是相通的,“知天命”就是指认识客观规律。他如论及“父父子子兄兄弟弟夫夫妇妇”、“神道设教”、“君子以自强不息”、慎刑等问题时,《全解》都力言其与孔子思想的高度一致性。这样,其持论就颇令人信服。

孔子作《易传》是不是说《易传》全系孔子亲手所写?对这一问题,《全解》也援引先秦诸子成书的惯例予以说明,区别了古人所谓“作”与今人所说之“作”的不同,因此《易传》的思想属孔子说是孔子所作也未为不可。

对于八卦的性质和取象,《全解》也提出了极为精辟的见解。汉人治《易》,将八卦每一卦的性质和取象混为一谈,遇马则以为定有乾,没有,也想尽办法找。有的用“互卦”找,找不到便用卦变找。王弼对此提出了批评,主张“得意忘象,得象忘言”。但后世搞汉易的,还是案文责卦,定马于乾,不通则滥用文字通假。《全解》肯定了王弼的批评,但认为他的解决办法不当。《全解》认为《说卦传》说的“乾,健也;坤,顺也;震,动也;巽,入也……”与“乾为马,坤为牛,震为龙,巽为鸡……乾为首,坤为腹,震为足,巽为股……”不同,前者说的是八卦的性质,后者说的是八卦的取象。“乾,健也”,是说乾的性质是健,具有普遍意义;“乾为马”,是说乾可以取象于马,并不具有普遍意义。这种性质和取象的区别,表现在语言形式上,前者用“也”表示判断,意思同

“是”，表明是不变的。后者用“为”表示判断，意思同“化”，表示是可变的。乾的性质只有一种，就是健；但它的取象则可以有千千万万，既可为天，也可为龙，也可为马，也可为首。但无论乾象什么，都必须体现其健的性质。《全解》的这一观点，不仅科学地阐明了八卦的性质与取象这一混淆不清的问题，而且较王弼“援老庄以入《易》”的方法，也显得更科学。

对于卦爻辞的理解，《全解》也提出了许多创见。坤卦卦辞“利牝马之贞”一语，是理解卦旨的关键，王注、程传、朱子本义皆未中的。《全解》引《黑鞑事略》一书关于北方少数民族畜牧生活的记述，说明卦辞是以在牧马群中牝马顺从伊犁马（即公马）这种现象来表达在乾坤两卦这一对矛盾中坤顺从于乾的这种特定关系。此说既合乎作《易》时之历史环境，又与坤卦的性质及爻辞密合无间，当可视为定论。

《归妹》卦人们都认为其为女嫁男，但女嫁男为“天地之大义”，为什么它与取嫁娶之义的《咸》、《恒》、《渐》卦都不同，是六十四卦中少有的凶卦呢？过去人们都以为它指的是少女主动要求下嫁，有违礼教，故凶。《全解》则从殷周之际婚姻制度的历史出发来看问题。它认为归妹取象就取在归之妹这个妹字上，妹是少女，反映的是古代女子出嫁与人做姪娣的那种婚嫁情况。在个体婚制已基本代替群婚制的社会中，女子与人作姪娣而非嫡妻，名位卑贱，境遇很难乐观。

在《易传》研究上，《全解》也提出了许多新说。前人说《易》，多只见卦而不见蓍，《全解》则指出两者在《周易》中地位相等，甚至于蓍更重要。因为蓍是卦之所从出，“四营”方“成易”，“十有八变”才“成卦”，况且“蓍之德圆而神，卦之德方以知……神以知来，知以藏往”。《系辞传》有“大衍之数五十”一语，自京房、马

融、荀爽、郑玄至朱熹等,都不得其解而妄为臆说,而《全解》溶理校与内证为一炉,指出该句下脱“有五”二字,因为“天数”为二十有五,“地数”为三十,天地之数即大衍之数,故大衍之数应为五十有五。据悉《哲学大辞典·中国哲学史卷》释“大衍”条时就采用了此说。再如言蓍法,《系辞传》说“大衍之数”“其用四十有九”,即筮时只用四十九根蓍草而不用其全部,道理何在?对此从汉人到宋儒、清儒,甚至连王弼在内,也都未讲对。《全解》举重若轻,一言破的,认为之所以用四十九根蓍草,是因为它经过四营三易,其结果能得出七、八、九、六,得出这几个数字,才能形成卦,不用五十五,是因为它经过四营三易,其结果得不出七、八、九、六,因而形不成卦。《说卦传》说:“昔者圣人之作《易》也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数”。此语前人也多不得其解,朱熹《本义》释“参天两地”为“天圆地方,圆者一而围三,三各一奇,故参天而为三,方者一而周四,四合二偶,故两地而为二”,使人愈读愈糊涂。《全解》认为这里是说蓍,“幽赞于神明而生蓍”,是说蓍的产生。蓍本是一种草,它并不知吉凶。它之所以被称为“神明”,是因为有圣人的“幽赞”。圣人如何幽赞呢?这就是“参天两地而倚数”。参两为动词,意为交错、参互。天,是指一三五七九这五位天数。地,是指二四六八十这五位地数。“参天两地而倚数”就是把天数地数参合到一起,形成大衍之数五十有五,用分二、挂一、揲四、归奇等等以得出七、八、九、六。这些说解,看似平常,其实解开了《周易》中的一些千古之谜,具有不可低估的价值。

除了在内容上有众多突破之外,《全解》在编写体例上也颇用心思。最突出的是该书在每卦之后都立有“总论”,这些“总论”融会贯通了卦爻辞、《彖传》、《象传》,概括力强,重点阐述了

各卦的卦旨及其取象,便于读者从整体上把握全卦。这种写法,在现今的易学著作中还未曾多见,非常值得提倡。

《周易全解》还有许多令人瞩目的成就。这些,读者阅后定会 有所感受。我们要强调的是,《全解》之所以能在易学研究中取得以上重大突破,是与该书作者对待中国传统文化的正确态度分不开的。近代以来,随着封建文化的被扫除,学术界疑古之风大炽,民族虚无主义盛行。这种思潮反映到易学研究中,就出现了一种以贬低《周易》为能事,以否定《周易》为目的来治《易》的倾向。时下一些所谓有影响的易学著作,走的几乎都是这一条路子。《全解》的作者不为时弊所动,“坚信古人的东西不可一概否定”。充分继承了义理派治易的优秀传统,又敢于超越前人,将马克思主义的理论方法引入易学研究中,从而形成了自己独具特色的易学思想,将《周易》研究推进到一个新的水平。这种态度是具有普遍指导意义的。今后,我们若想在易学研究中再有新的建树,恐怕也需要学习《全解》作者的这一态度。

辩证法精神的新探索

——评《〈周易·系辞传〉新编详解》

在 20 世纪的易学研究中,金景芳先生卓成一家,是义理学派当之无愧的代表。不久前我们刚刚读到他的《知止老人论学集》,以为是年近百岁的先生的最后一部著作了,不料还不到半年,辽海出版社又出版了先生的易学新著《〈周易·系辞传〉新编详解》,令人又惊又喜,感慨不已。

金景芳先生 40 年代就以《易通》一书名世,80 年代以来,又有《学易四种》、《周易讲座》、《周易全解》(与吕绍纲先生合著)问世。特别是后者,印数之大,影响面之广,说是近十年来占据主导地位的易学著作之一,决非溢美。与金老的上述易著相比,《〈周易·系辞传〉新编详解》一书既有继承,更有发展和突破。

金老 40 年代的《易通》一书就指出《系辞传》的“易有太极,是生两仪,两仪生四像,四象生八卦”与辩证法的对立统一说恰相符合,又说《系辞传》的“易,穷则变,变则通”符合质变与量变和否定之否定原理。半个多世纪过去了,金老不但坚持这一认识,而且在《〈周易·系辞传〉新编详解》一书里更详密地论证了《系辞传》的辩证法原理,认为《系辞传》的本质就是以辩证法来阐释《周易》的哲理。

《系辞传》的“易与天地准，故能弥纶天地之道”说，我们非常熟悉。“易”能“弥纶天地之道”，就是说《周易》之道完全能够反映自然规律，这一点大家都知道。但金老有更深入的理解，他认为“易”之所以能“弥纶天地之道”，就在于“易与天地准”。天地既是对立的，又是统一的。《周易》“与”对立统一这一根本法则“准”，是对立统一法则的体现，所以它才能完全反映自然规律。这一理解，应该说是准确的。“易与天地准”的“天地”与“弥纶天地之道”的“天地”，不可能是同一概念，否则就是循环论证。帛书《系辞传》“准”作“顺”，“弥纶天地之道”的“天地”作“天下”。这证明金老将“易与天地准”的“天地”理解成对立统一法则是正确的。《系辞传》是说《周易》符合对立统一法则，所以它才能完全反映自然规律。不懂辩证法，是很难讲通《系辞传》这一著名命题的。

金老认为，辩证法在《系辞传》中并非偶见，而是《系辞传》成体系的思想。在《〈周易·系辞传〉新编详解》一书里，他作了深入的发掘。“子曰：‘乾坤其《易》之门邪？乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德’”一段，金老认为“乾，阳物也。坤，阴物也”是讲乾坤的对立，“阴阳合德”是说乾坤的统一；“天尊地卑”一段，金老认为“天尊地卑”是讲乾坤对立，“在天成象，在地成形，变化见矣”则是讲乾坤统一。金老又认为“乾坤毁则无以见《易》，《易》不可见，则乾坤或几乎息矣”，是讲辩证的发展观，“阖户谓之坤，辟户谓之乾”是说乾坤对立，“一阖一辟谓之变”是说乾坤的相交或统一，“往来不穷谓不通”是说乾坤相交后的变化、发展。这些论证，言之成理，令人耳目一新。

由《系辞传》的辩证法阐述出发，金老进一步论证《周易》一

书贯穿着辩证法精神。这一点有争议并不奇怪。早在 50 年代,金老提出这一观点就曾遭到过非议。在 50 年代的中国学界,人们认定辩证法和唯物论是马克思的专利,二千多年前中国古人怎么可能有此等思想,岂非亵渎和贬低了马克思?因此,运动一来,金老总因此挨整。不知从什么时候起(这一时候我们其实是很清楚的),学界就一直刮一股风:搞语言学的,说中国古代没有语言学;搞哲学的,不说中国古代,起码也说孔子没有哲学;搞自然科学的,说中国古代没有科学,只有技术;就连搞史学的,也有人怀疑中国古代有没有史学理论……总之,是迷信现代,鄙视古人(当然是指中国的,对西方的,他们可没这个胆),否定知识,不承认真理的渐近性、继承性和相对性,截断人类认识发展的长河。

苏轼有诗咏庐山:“横看成岭侧成峰,远近高低各不同。”辩证法也是如此,可以“横看”,也可以“侧视”,可以“远望”,也可以“近观”,完全可以有各种不同的表现形态。黑格尔可以有黑格尔的辩证法表述,中国人也有可以有中国人的表述。我们不能说只有“横看”到的才是庐山,“侧视”到的就不能称为庐山。为什么就一定要说只有黑格尔的表述才能称为辩证法,《周易》和《系辞传》的表述就不能称为辩证法呢?金老认为《周易》是讲辩证法的著作,是从决定辩证法的是其实质而非黑格尔的形式而言的,可谓留珠弃椐,得其所哉。

《〈周易·系辞传〉新编详解》一书在义理上的突破是建立在扎实而严格的考据的基础上的。对《系辞传》的整理研究,前贤今人做了很多工作,尤其是在帛书《系辞传》出土以后。金老几十年来在《系辞传》的整理上下的功夫最深,其成果众所瞩目,《〈周易·系辞传〉新编详解》可谓集其大成。金老认为今本《系辞

传》有错简,有阙文,有误增,有误改,有脱字,还有存疑,因此,要经过“详解”即严格的考证之后,加以“新编”,才能恢复《系辞传》本来面貌。这种思路,这种努力,是极富启发性的。如“河出图,洛出书”一段,说八卦是仰观俯察,“近观诸身,远取诸物”而“始作”,而《系辞传》上却说话易卦是“大衍之数”经过“分二”、“挂一”、“揲四”、“归扚”,“四营”、“十八变”而成,是“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业”。一是图画说,一是著数说,它们关于易卦起源的说法,显然是相互矛盾的。由此看来,我们今天看到的《系辞传》肯定是有问题的,不经过考证整理,贸然照搬,确实不行。

诠释典籍既需要思想家的敏锐,也需要考据家的功夫。《〈周易·系辞传〉新编详解》就是这样一本既具思想家的敏锐,又具考据家功夫的著作。研究中国思想史的专业工作者和爱好中国传统文化的有志者,读读世纪老人这本极富个性而又言之成理、持之有故的易学著作,肯定是会有所收获的。

从语言到历史 以考据求义理

——答 邹 新 明 问

邹:廖老师,您在所从事的专业领域已经取得了一定的成绩,并具有很高的知名度,但由于您的研究比较专门,可能广大读者对于您并不十分了解,因此在正式向您请教以前,请您向广大读者大致介绍一下您个人的背景和治学经历。

廖:我生于1956年,湖南武冈人。1988年获武汉大学文学硕士,1992年获吉林大学历史学博士,1995年为西北大学历史学博士后,现为清华大学思想文化研究所副教授。主要从事先秦秦汉典籍、新出简帛与中国思想史、学术史的研究。

邹:一般来说,一个人的受业老师对他后来的学术道路都有很大的影响,您认为您的硕士、博士导师在哪些方面给了您很大的指导和影响呢?

廖:我从邵阳师专毕业以后,教了七年中学语文,阅读兴趣广泛,但没有选定研究方向。到武汉大学攻读硕士学位以后,可以说入了章黄之门,学的都是训诂、文字、音韵和古籍整理之学,这奠定了我做学问的基础。我现在专业上如果有独到之处的话,主要就在于这种训练。因此我常常在心里感谢给我以这种训练的周大璞、宗福邦、廖延唐等先生。我攻读博士学位以后,

从语言转入了史学,从字词的考据进入了思想史研究领域,开始形成了自己的史观,并尝试把它实践于特定的专题。追溯渊源,可以说考据主要源于我的硕士生导师们,对义理和史观的重视主要受金景芳先生的影响。

邹:金老是著名的国学大师,他的治学多从宏观着眼,而您则以考据见长,您能谈一下您这方面志趣是从何而来的吗?

廖:金老长期从金毓黻先生问学,后入复性书院,师事马一浮、谢无量先生等,但他对宋学不感兴趣。做学问也主要是从考据求义理,走的是史学的路子。重视宏观是他显的一面;隐的一面,其传统史料功夫,一般人不太了解。金老在中国古代史、经学领域是大家,其观点为世所重。但他的论据,一般是传统文献,特别是经书。而近代以来,怀疑经书,蔚成风气,因此金老的观点经常引起争议。我认为金老的观点关系到中国文化的大根大本,争议只有通过进一步的实证才能解决,因而就产生了考据的兴趣。

邹:在您博士毕业到清华大学思想文化研究所从事教学科研工作之后,第一项比较重要的研究成果当推帛书《易传》的考释研究,您能谈一下这方面的研究吗?

廖:1973年底,长沙马王堆三号汉墓出土了2万余字的帛书《周易》经、传。到1992年止,发表的都是《六十四卦》和《系辞》的释文,这些都是有今本可参照的。无今本可参照的《二三子》、《衷》、《要》、《繆和》、《昭力》五篇易传佚文则一直没面世。而这些佚文对于认识今本《周易》经传、了解以孔子为代表的先秦儒家与《周易》的关系、研究先秦学术史特别重要。因此,我在李学勤、陈松长、陈鼓应等先生的帮助下,首先作出了这五篇帛书易传的释文,并发表了二十余篇论文。这些成果,大致收入了

《帛书易传初探》(台北,文史哲出版社 1998 年版)一书。关于释文,有些人散布了一些不负责任的说法。其实,拿我的工作与某些人的工作对照一下,只要作过研究的,就会心知肚明。当然,能够读读我的《关于帛书易传整理过程中的一些问题》(《鹅湖》1996 年第 2 期)一文就更好。

关于帛书易传的研究,我做了几个重要的工作:一是找出了《易之义》的原篇名《衷》;二是发现帛书易传所依据的是今本《周易》卦序而非帛书《易经》之序;三是考定帛书《系辞》、《衷》、《要》晚于今本《系辞》;四是发现《要》残缺的第 1、2 行为今本《繫辞》下的第十章;五是通过《要》篇的研究,发现孔子晚年前后对《周易》的态度发生了巨大的变化,并因此影响了以后儒学和经学的发展。这些工作虽然较为专门,但对中国思想史和学术史的研究却具有宏观的意义。

邹:在整理帛书《易传》的过程中,您重新审视了易学史上的一些问题,可以说收获颇丰,这与您对易学史的熟悉有很大的关系,据我所知,您在读博士期间曾与同学合作撰写了《周易研究史》。应该说专门从事古文字研究的学者在古文字功底上要比您深厚,但相比之下您在学术史研究方面所取得的成就更大一些,其中原因除了对学术史的熟悉之外,您认为还有其他因素吗?

廖:先秦史研究,材料比观点更重要。用第一手材料写成的论文,与用第二手材料写成的论文是不可比拟的。我作帛书易传的研究时,体会很深。因为一字一句都是自己拼接、厘定的,有些字、句的确定,经过了长时间的反复,可以说每一个疑难问题的解决,都有一个曲折的故事。没做过这些工作的人,其论文是可以看出来的。而新材料获得后,得自己作释文,才能作出开

创性的研究。这就需要古文字的素养。再者使用别人的释文,也必须进行检验,这也得有古文字的功底。但我们是带着学术史的问题去研究新材料的,了解新材料的学术思想内容才是目的。这就与古文字专业的研究有了区别。比如孔子以及先秦儒家与《周易》到底有没有关系,这是学术界争论非常激烈的问题。传统文献,疑古者不相信,你没办法说服他。我看到帛书《要》篇和郭店楚简,首先想到的是利用这些出土材料来解决这一问题,至于对楚文字的一些特殊写法,兴趣就在其次了。据我的经验,一条龙似的综合研究最能出成果。自己作释文,拥有第一手材料,再据此进行史的研究,系联出一串串的问题,以新材料——作解,往往能够得出许多新结论,可以将新材料的优势发挥到极致。如果局限于单学科的研究,只以狭隘的眼光去分析新材料,所得自然就少。我从武汉大学到吉林大学、清华大学,走的是从语言到历史,从考据到义理的路子,自然会采用一条龙似的研究方法。

邹:您自己经常提到,在博士毕业之后,在学术研究上受到李学勤先生的很大影响,很多研究都是追随李先生的思路深入做下去的。李先生基于对近些年来出土简帛文献的认识,认为对许多古代学术史上的问题应该进行重新审视,您计划通过对本世纪初的疑古思潮的个案研究进行深刻全面的反思,并且已经完成了部分论文,请您谈谈这方面的情况。

廖:对疑古学派的批评,在我而言,既有感情的因素,也有理性的因素。早年浸淫于传统文献之中,总觉得疑古学派对典籍的怀疑过了头。后来接触到越来越多的出土材料,认识到与其相信疑古大师之说,不如相信司马迁的《史记》。而时下对疑古学派的评价,与越来越多的出土材料所揭示的事实是相反的。

古史辨运动本来就是一场考辨古史材料的学术讨论。但人们评论它的意义时,看重的却是它的政治意义,至于它本来的学术层面上的是与非,即它考辨古史材料结论的正确与否,则往往被人们遗忘了。从宏观、从政治上来讨论其是非,难以取得普遍的认同。而微观的、个案的研究,是非易于评判。所以就想将古史辨运动中讨论过的问题一个一个地从头拾起,重新检讨一遍。微观的、个案的问题讨论完了,宏观的结论自然也就出来了。看看成绩在什么地方,问题出在哪儿,为什么会造成这些问题。这样,我们以后的学术研究就可少犯些错误,少走些弯路。我个人精力有限,只想一年讨论一个问题,写一篇论文。目前已发表了《梁启超古书辨伪方法平议》、《论古史辨运动兴起的思想起源》、《钱穆与疑古学派》三篇,载于陈明主编的《原道》三、四、五辑。此外,还有《论六经并称的年代兼论疑古说的方法论问题》等有待发表。

邹:您现在所进行的都是微观、个案的考证工作,您有没有考虑在条件成熟的情况下重新写一本先秦或古代学术思想史?

廖:有过这样的考虑,但现在面临两难的处境。一是新出简帛很多,如马王堆帛书、阜阳汉简、银雀山汉简、定县汉简、张家山汉简、郭店楚简、上海博物馆楚简、慈利楚简等,这些材料没有消化以前,写先秦或古代学术思想史是没有多大意义的,无非是重复或故作姿态。但我又确实接受了写先秦文化史的任务,不可能等到将上述新出简帛全部消化了之后才动手。我对马王堆帛书和郭店楚简做的工作多些,对上海博物馆楚简了解则有限,对其他的简帛也有一定了解,基本材料都掌握了,根据这种状况写出来的先秦文化史,不可能没有新意,但也会留下诸多遗憾。因此,只好以后随着新出简帛研究的深入,不断修正自己的错

误。

邹:据我了解,您现在正将以往的论文汇集成册,主要包括易学史和古代学术史的两部分,在您过去的研究中,您认为比较满意的是哪些方面?

廖:我 1992 年至 1995 年在清华大学思想文化研究所写的有关帛书易传的论文,基本已收入《帛书易传初探》一书。其他与易学有关的论文,收入《〈周易〉经传与易学史新论》一书,与古代学术史有关的论文,收入《中国学术史论集》,将由岳麓书社等出版。比较起来,我对自己以帛书易传来研究《周易》经传和孔子思想、以郭店楚简来研究《老子》和先秦儒学、以张家山汉简来研究《庄子·盗跖》篇,以及通过对新出简帛的研究来反思古史辨运动这些工作要满意些。

邹:您虽然很少谈及理论方法上的问题,但我想对于您这样一位成果颇丰的中青年学者来说,在您扎实的考据研究的背后,肯定有很成熟的理论支持,您认为是否是这样?

廖:作为一个研究工作者,不可能没有自己的价值追求,但这只是一般,而非特殊。起决定作用的是特殊而非一般。我对实证有特殊的爱好,服膺的是无征不信。但实证好钢要用在刀刃上,要用在事关宏观的微观问题上。因此,我非常重视具有前提批判性质的基础研究。具体到自己的领域里,我相信两重证据法,坚持出土材料和传统文献的互证,不是简单地以出土材料来否定传统文献,而是走以出土材料与传统文献相互发明的路子,努力以出土材料为突破口来诠释传统文献。比起疑古说和其他时髦的民族学和人类学理论来,这要有效得多。

邹:您认为一个理想的从事您所研究领域研究的学者应该具备哪些素质?

廖:逻辑思维要清晰,对文史哲各个领域的基本情况要清楚,要具有较好的文字、音韵、训诂和文献功底。

邹:您经常强调,做学问一定要做对学术研究有一定影响的问题,这就要求在选题上要有很好的学术眼光,您认为怎样才能具备这种才能呢?

廖:首先对学术的前沿问题要清楚,要能抓住关节点。其次要注重方法,经常总结经验。懂得哪些问题在目前条件下是可以解决的,哪些问题是不可解决的,哪些问题需要创造什么样的条件才能解决,自己与别人相比有什么优势,要尽量利用自己的优势去做那些可以解决的前沿问题。

邹:在学术研究上,一直存在汉宋之争,或者说考据和义理的矛盾,您是专门从事考据的,您在这个问题上是怎么看的?

廖:考据和义理在本质上是没有什么矛盾的。没有考据的义理不能称为学术研究,而没有义理的考据则没有存在的必要。如果是做老老实实的学术研究的话,最好是从考据到义理。

邹:最后问一个专业之外的问题,从现在年轻人的专业选择来看,有越来越倾向于实际的去向,比如,报考经济、法律的学生越来越多,而文史哲研究则门庭冷落。在这样的形势下,您能够安于从事这种专门之学,潜心与先哲对话,在这背后是什么样的精神支撑呢?

廖:生存是第一需要,生存的需要基本满足以后,爱好就压倒了一切。我对自己专业的追求,与棋迷、球迷没有太大的区别。我理解人们为生存的需要所做的选择,但仅仅为了活着,生命是没有多大意义的。我作研究首先是为了满足自己求知的天性,最怕做扫了自己兴的事。因为自己对专业不感兴趣,研究就做不下去了,就很可能去做别的什么去了。因此,我明知自己的

有些研究得罪人,在经济上在利益上会吃亏,但我为不扫自己的兴,还是忍不住去做了,并且一点也不感到后悔。我也不是不顾及社会责任,缺乏担当精神,但为了社会我完全可以做别的工作,不一定要搞这种专业。我强调这一点,主要是为了将自己的研究与谋生区别开来。在今天的社会里,谋生是很容易的,我们犯不着为此牺牲自己的爱好和理想。

廖名春论著目录

(一) 书

- 1.《周易研究史》(与康学伟、梁韦弦合作),湖南出版社 1991 年版;韩文本,(汉城)艺文出版社 1994 年版。
- 2.《孟子的智慧》,延边大学出版社 1992 年版;(台北)汉艺色研文化事业有限公司,1994 年版。
- 3.《荀子的智慧》,延边大学出版社 1992 年版;(台北)汉艺色研文化事业有限公司 1997 年版。
- 4.《荀子新探》,(台北)文津出版社 1994 年版。
- 5.《帛书易传初探》,(台北)文史哲出版社 1998 年版。
- 6.《中国学术史论集》,岳麓书社 2001 年版。
- 7.《郭店楚简老子校释》,清华大学出版社 2001 年版。
- 8.《新出楚简试论》,(台湾)古籍出版社 2001 年版。
- 9.《〈周易〉经传与易学史新论》,齐鲁书社 2001 年版。

(二) 论文

- 1.《论传统文化的剗同倾向》,《湖北日报》1986 年 7 月理论

版。

2.《试论章太炎的尊荀》，《武汉大学学报》1986 年社科论丛。

3.《试论民主概念的本质规定》，《湖湘论坛》1988 年第 2 期。

4.《湖湘文化简论》（笔名都梁仁），《湖湘论坛》1988 年第 3 期。

5.《吐鲁番出土文书与 6 至 7 世纪左右西北方音之声母》，《武汉大学学报》1988 年社科增刊。

6.《荀子认识过程论发微》（笔名都梁仁），《湖湘论坛》1989 年第 2 期。

7.《吐鲁番出土文书语词初探》，《新疆文物》1989 年第 4 期。

8.《荀子大儒法先王证及其他》，《贵州社会科学》1989 年第 10 期。

9.《从吐鲁番出土文书的别字异文看浊上变去》，《古汉语研究》1989 年第 1 期。

10.《吐鲁番出土文书语词管窥》，《古汉语研究》1990 年第 1 期。

11.《吐鲁番出土文书新兴量词考》，《敦煌研究》1990 年第 2 期。

12.《入派阴声始于公元六世纪》，《湖南教育学院学报》1990 年第 4 期；中国人民大学报刊复印资料《语言文字》1991 年第 1 期。

13.《关于毛泽东思想概念的反思》，《毛泽东思想研究》1992 年第 2 期。

14.《读〈周易全解〉》（与梁伟弦合作），《社会科学战线》1990 年第 2 期。

15.《现代易学通论》，《长沙水电师院学报》社科版 1991 年第 3 期。

16.《从唐勒赋的出土论宋玉散体赋的真伪》，《求索》1991 年第 4 期。

17.《从吐鲁番出土文书的别字异文看五至八世纪初西北方音的韵母》，《古汉语研究》1992 年第 1 期。

18.《荀子人性论的再考察》，《吉林大学社会科学学报》1992 年第 6 期；中国人民大学报刊复印资料《中国哲学史》1993 年第 1 期。

19.《帛书〈周易系辞传〉异文初考》，《1993 年海峡两岸黄侃学术讨论会论文集》，华中师范大学出版社 1993 年版。

20.《中国古代文明的瑰宝》，《哲学研究》1993 年第 3 期。

21.《宋玉散体赋韵读时间考》，《古汉语研究》1993 年第 2 期。

22.《荀子议兵时间考》，《管子学刊》1993 年第 4 期。

23.《帛书〈系辞〉释文再补》，《周易研究》1993 年第 5 期。

24.《论帛书〈系辞〉的学派性质》，《哲学研究》1993 年第 7 期。

25.《论帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉的关系》，《道家文化研究》第 3 辑，上海古籍出版社 1993 年版。

26.《帛书〈二三子问〉简说》，《道家文化研究》第 3 辑，上海古籍出版社 1993 年版。

27.《帛书〈易之义〉简说》，《道家文化研究》第 3 辑，上海古籍出版社 1993 年版。

28.《帛书〈要〉简说》，《道家文化研究》第 3 辑，上海古籍出版社 1993 年版。

29.《帛书〈繆和〉、〈昭力〉简说》，《道家文化研究》第3辑，上海古籍出版社1993年版。

30.《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》（与陈松长合作），《道家文化研究》第3辑，上海古籍出版社1993年版。

31.《“大衍之数”章与帛书〈系辞〉》，《中国文化》第9期，1994年2月；《马王堆汉墓研究文集》，湖南出版社1994年。

32.《思孟五行说新解》，《哲学研究》1994年11期；中国人民大学报刊复印资料《中国哲学史》1995年第1期。

33.《帛书易传引〈易〉考》，台北《汉学研究》第12卷第2期，1994年。

34.《帛书释〈要〉》，《中国文化》第10期，1994年8月。

35.《荀子〈正名〉篇性论发微》，《中国哲学史》1994年第2期。

36.《帛书〈导引图〉“敝備”考》，《古汉语研究》1994年第2期。

37.《帛书〈系辞〉释文补正》，香港中文大学《中国文化研究所学报》新2期，1994年。

38.《论帛书〈易传〉与帛书〈易经〉的关系》，《孔子研究》1994年第4期。

39.《〈荀子〉各篇写作时代考》，《吉林大学社会科学学报》1994年第5期。

40.《魏源易学初探》，《清华大学学报》社会科学版1995年第1期；《魏源与近代中国改革开放——纪念魏源200诞辰国际学术研讨会论文集》，湖南师范大学出版社1995年版。

41.《马王堆帛书〈周易〉经传释文》，《续修四库全书》第1册，上海古籍出版社1995年版；《易学集成》第3册，四川大学出

版社 1998 年版。

42.《试论孔子易学观的转变》，《孔子研究》1995 年 4 期。

43.《帛书〈二三子〉释文》，《国际易学研究》第 1 辑，华夏出版社 1995 年版。

44.《帛书〈系辞〉释文》，《国际易学研究》第 1 辑，华夏出版社 1995 年版。

45.《帛书〈易之义〉释文》，《国际易学研究》第 1 辑，华夏出版社 1995 年版。

46.《帛书〈要〉释文》，《国际易学研究》第 1 辑，华夏出版社 1995 年版。

47.《帛书〈繆和〉释文》，《国际易学研究》第 1 辑，华夏出版社 1995 年版。

48.《帛书〈昭力〉释文》，《国际易学研究》第 1 辑，华夏出版社 1995 年版。

49.《帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉的关系及学派性质问题续论》，《国际易学研究》第 1 辑，华夏出版社 1995 年版。

50.《帛书〈易传〉与先天卦位说》，《易医文化与应用》，华夏出版社 1995 年版。

51.《〈彖传〉〈大象传〉释卦次序考》，《周易研究》1995 年第 3 期。

52.《帛书〈易传〉概论》，《易学心知》，华夏出版社 1995 年版。

53.《先天卦位说探源》，《爻里易学》第 1 卷第 5 期，中州古籍出版社 1995 年。

54.《帛书〈易传〉象数说探微》，台北《汉学研究》第 13 卷第 2 期，1995 年版。

55.《帛书〈易传〉象数学说考释》，《象数学研究》第1辑，齐鲁书社1995年版。

56.《荀子“法后王”考辨》，《管子学刊》1995年第4期；中国人民大学报刊复印资料《中国哲学史》1996年第2期。

57.《论荀子的“法后王”说》，《湖湘论坛》1995年第6期。

58.《关于帛书易传的研究》，《传统文化与现代化》1995年6期。

59.《毛泽东、郭沫若〈孙悟空三打白骨精〉唱和诗索隐》，《二十一世纪》1995年第12期；《反思郭沫若》，作家出版社1998年版。

60.《浅谈〈易传〉的象数与义理》，《华夏文化》1996年第1期。

61.《〈论语〉“五十以学”章新证》，《中国文化研究》1996年1期。

62.《〈说卦〉新证》，《中国文哲研究通讯》第6卷第3期，1996年9月。

63.《竹简本〈庄子·盗跖〉篇管窥》，《清华大学思想文化研究所集刊》第1辑，清华大学出版社1996年3月版。

64.《关于帛书易传整理过程中的一些问题》，《鹅湖》1996年第3期。

65.《〈尚书〉始称新证》，《文献》1996年第4期。

66.《从先秦秦汉文献论〈周易〉本经的作者问题》，（台北）《孔孟学报》第71期，1996年。

67.《从帛书易传论先天卦位说的起源》，《庆祝金景芳先生九五寿辰论文集》，吉林文史出版社1996年版。

68.《梁启超古书辨伪方法平议》，《原道》第3辑，中国广播

电视出版社 1996 年版。

69.《论中华经济圈的文化问题》、《现实与探索》，湖南科技出版社 1996 年版。

70.《荀子评传》，《大儒评传》，吉林教育出版社 1997 年版。

71.《孟子评传》，《大儒评传》，吉林教育出版社 1997 年版。

72.《论荀子的君民关系说》，《湖南大学学报》（社会科学版）1996 年第 10 卷第 4 期；《中国文化研究》1997 年夏之卷。

73.《〈周易·说卦传〉错简说新考》，《周易研究》1997 年第 2 期。

74.《荀子君民关系说新探》，《湖湘论坛》1997 年第 4 期。

75.《从语言的比较论周易本经的成书年代》，《经学研讨》（兰州大学经学研究所论文选辑）第 1 辑，兰州大学出版社 1997 年版。

76.《〈大象传〉早于〈彖传〉论》，《清华汉学研究》第 2 辑，清华大学出版社 1997 年版。

77.《国学研究三题》，《中华读书报》1998 年 3 月 25 日第 9 版《文史天地》。

78.《积极继承与“批判继承”》，《中华读书报》1998 年 7 月 15 日第 11 版《文史天地》。

79.《从荆门楚简论先秦儒家与周易的关系》，《国际易学研究》第四辑，华夏出版社 1998 年 5 月。

80.《梁启超古书辨伪方法的再认识》，（台北）《汉学研究》第 16 卷第 1 期，1998 年 6 月。

81.《试论“古史辨”运动兴起的思想起源》，《原道》文化建设论集，学林出版社 1998 年版。

82.《郭店楚简儒家著作考》，《孔子研究》1998 年第 3 期。

83.《庄子盗跖篇探原》，《文史》第45辑，中华书局1998年版；《中国哲学》第19辑，岳麓书社1998年版。

84.《楚简老子校释》（一），《华学》第3辑，紫禁城出版社1998年版。

85.《楚简老子校释》（二），《简帛研究》第3辑，广西教育出版社1999年版。

86.《楚简老子校诂》（上），台湾《大陆杂志》第98卷第1期，1999年版。

87.《楚简老子校诂》（下），台湾《大陆杂志》第98卷第2期，1999年版。

88.《楚简老子校释》（五），《中国传统哲学新论——朱伯崑教授75寿辰纪念文集》，九州出版社1999年版。

89.《楚简老子校释》（七），武汉大学《人文论丛》1999年卷，武汉大学出版社1999年版。

90.《老子无为而无不为之新证》，《中国哲学》第20辑，辽宁教育出版社1998年版。

91.《荆门郭店楚简与先秦儒学》，《中国哲学》第20辑，辽宁教育出版社1998年版。

92.《楚文字考释三则》，《吉林大学古籍整理研究所建所十五周年纪念论文集》，吉林大学出版社1998年版。

93.《荀子兵论初探》，《十堰职业技术学院学报》1998年第4期。

94.《周易乾坤两卦卦爻辞五考》，《周易研究》1999年第1期。

95.《帛书〈二三子〉、〈要〉校释五则》，《国际易学研究》第5辑，华夏出版社1999年版。

96.《钱穆与疑古学派》，《原道》第5辑，贵州人民出版社1999年版。

97.《楚简老子校诂》(二上)，(台湾)《大陆杂志》98卷第5期，1999年5月。

98.《楚简老子校诂》(二下)，(台湾)《大陆杂志》98年第6期，1999年6月。

99.《楚简老子校诂》(三上)，(台湾)《大陆杂志》99卷1期，1999年7月。

100.《楚简老子校诂》(三中)，(台湾)《大陆杂志》99卷2期，1999年8月。

101.《楚简老子校诂》(三下)，(台湾)《大陆杂志》99卷3期，1999年9月。

102.《郭店楚简〈成之闻之〉、〈唐虞之道〉与〈尚书〉》，《中国史研究》1999年第3期。

103.《郭店楚简〈缁衣〉篇引〈书〉考》，《西北大学学报》社科版2000年第1期。

104.《荀子与六经关系新考》，《书院研究》第3辑，湖南教育出版社2000年版。

105.《论六经并称的时代兼及疑古说的方法论问题》，《孔子研究》2000年第1期。

106.《坤卦卦名探原兼论八卦卦气说产生的时代》，《东南学术》2000年第1期。

107.《上海博物馆藏〈武王践阼〉楚简管窥》，[日]《中国出土资料研究》第4号，2000年版。

108.《上海博物馆藏〈孔子闲居〉(缁衣)楚简管窥》，《中国思想史论集》，广西师大出版社2000年版。

109.《郭店楚简与〈诗经〉》，《学术前沿》第2辑，首都师大出版社2000年版。

110.《郭店楚简〈缁衣〉篇引〈诗〉考》，《华学》第4辑，紫禁城出版社2000年版。

111.《郭店楚简引〈诗〉论〈诗〉考》，《中国哲学》22辑，辽宁教育出版社2000年版。

112.《试论冯友兰的“释古”》，《原道》第6辑，贵州人民出版社2000年版。

113.《疑古与史料审查》，《中州学刊》2000年第2期。

114.《郭店楚简引〈书〉论〈书〉考》，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社，2000年5月版。

115.《出土文献与先秦文学史的重写》，《文艺研究》2000年第3期；《中国社会科学文摘》2000年第4期。

116.《上海博物馆藏楚简〈周易〉管窥》，《周易研究》2000年第3期；中国人民大学报刊复印资料《中国哲学史》2001年第1期。

117.《郭店简〈性自命出〉的编连和分合问题》，《中国哲学史》2000年第4期。

118.《郭店简〈六德〉的编连与命名问题》，[日]《中国史研究》第10卷，2000年。

119.《郭店简〈性自命出〉篇校释札记》，《古文字与古文献》第1辑，（台湾）文津出版社，2000年版。

120.《从帛书与楚简论“晚书”的真伪》，《北方论丛》2001年第1期。

121.《郭店简〈六德〉篇校释札记》，《湖北师院学报》社科版2001年第2期。

122.《秦简〈归藏〉管窥》，《周易研究》2001年第2期。

123.《郭店简〈成之闻之〉的编连与命名问题》，《中国史研究》2001年第2期。

124.《楚简〈老子〉“鎡为上”考》，《烟台师院学报》2001年第3期。

125.《郭店楚简〈五行〉篇校释札记》，《中国哲学史》2001年第3期。

126.《楚简老子校释》(九)，《简帛研究》第4辑，广西教育出版社，2001年版。

后 记

本书的出版,首先应该感谢《中国孔子基金会文库》学术委员会的诸位专家,正是他们的肯定,我的《周易》研究的最新成果才能集中于斯,迅速地与广大读者见面。

其次,应该感谢朱伯崑先生和钱逊先生的推荐,应该感谢王晓毅兄和王钧林兄的帮助。没有他们的推荐和帮助,我恐怕连想都想不到将拙作呈现给《中国孔子基金会文库》学术委员会,以致获得如此宝贵的机会。

吕绍纲先生之序给拙作以激赏,这是我始料不及的,只能看作是对我的鼓励和鞭策。吕先生与我,亦师亦友。说是友,因为我们同为金景芳先生的学生。说是师,因为我读金老的博士,《周易》课,也是我读博士时上的第一门课,就是吕先生执教;而且,还不止这一门课。在我们这些金老晚年的学生心中,吕先生是同门师兄,更是老师。现在,金老病卧在床,虽然还惦念着我的研究,但已不能再看我的论作了。所以,捧着书稿,我第一个就想到吕先生。不幸的是,吕先生也在病中,而且是脑血栓。但他一看到拙作,就答应为我作序。我刚从长春回到北京,吕先生的序就寄来了。师门之情,真是山高水长!

本书从时间上讲,基本是上接《帛书易传初探》,大多为

1995年至1999年之作；从内容上看，也是《帛书易传初探》的延伸，除继续探讨帛书易传之外，范围扩大到了今本《周易》经、传和楚简《周易》、楚简《易》说。遗憾的是，由于手头事情太多，好多论作需修改，未能收入本书。如《帛书〈系辞〉异文考》，我1993年就曾在北京大学哲学系给研究生、进修生讲过课，并发表过《帛书〈周易系辞传〉异文初考》等文，但至今尚未修订完毕。又如关于《周易》经传的一些札记，本可整理出来。但目前从事郭店楚墓竹简的校释，实在是无暇顾及。因此，只好俟诸来日，另为它书。

在《帛书易传初探》一书里，我曾说过：“我对帛书《易传》的研究，学术思想上对我影响最深的是我的导师金景芳先生和李学勤先生。我研究问题的结果虽然有时与这两位先生不尽相同，但方法和路子是得益于他们。”其实，我得益于两位先生的又岂止帛书《易传》？我对今本《周易》经、传的研究，对易学史、经学史的研究，对出土简帛和传世文献的研究，甚至对整个中国文化传统的认识，都与两位先生的论著和言传身教有着直接的渊源。经学根基加上双重互证，这就是先生们对我的教育，我也将以此教育我的学生。

2000年8月7日于北京西三旗育新花园寓所